第一册目錄

文化學概觀（第一册）

第一編

第一章　現象的分類

現象的分類，是人類研究智識的必要條件。而且這種分類，是否精確，可以說是與人類的智識能否進步，又有了密切的關係。換句話來說，精確的現象的分類，是人類智識的進步的一種表徵。自來學者對於現象做過分類的，不勝枚舉。但是這些分類，能夠達到精確的地位的，並不算多。原來所謂現象的各方面，不但很爲複雜，而且有了密切的關係，沒有顯著的劃分。此外，現象並非永久不變的東西。而且現象的某一方面是常常的變化，劇烈的變化。同時人類的智識愈進步，則對於現象的範圍的觀念，也可以隨智識的進步而變化。因此之故，在智識沒有發達的時代的現象的分類，未必就能適合於智識發達的時代的需要。所以分類的本身，也可以隨時代的變化而變化。從這方面看起來，我們可以說，分類是相對的，而非絕對

的。絕對的東西是不變的，相對的東西是變化的」。現象的分類的改善，固是智識的進步的表徵，而智識的進步，也可以促進現象的分類的精確性。本章的目的，是要把以往的幾種普遍的現象的分類，加以解釋與評估，而找出一個比較精確的現象的分類。

有些人分現象爲自然與道德兩方面。所以休謨 (D. Hume) 在其人類悟性 (Treatise on Human Understanding) 分智識爲自然哲學與道德哲學。康德 (I. Kant) 所謂自然世界與道德世界(Sittliche Welt)，邊沁 (J. Bentham) 所謂自然科學與道德科學，都是以爲現象可以分爲自然與道德兩方面。此外又如卡巴尼斯 (P. J. G. Cabanis) 在一八〇二年所刊行的名著人類的體質與道德的關係 (Rapports du Physique et du Moral de L'homme)，與拉普拉斯 (P. S. Laplace) 在一八一二年所刊行的或然性的分析理論 (Théorie Analytique des Probabilites)，也都偏於這種分類。

大致的說，十八世紀下半葉，與十九世紀的上半葉的學者，而尤其是英國的學者，多數把現象分爲自然現象與道德現象兩大類，把科學分爲自然科學 (Natural or Physical Science 與道德科學 (Moral Science)。彌爾 (J. S. Mill) 在其名著論理學 (Logic) 也這樣的分類。彌爾以爲要想補救道德科學的落後的缺點，只有應用自然科學的方法去研究道德的現象。在道德科學的方法數章裏，他又說明自然科學的方法之最能應用於道德科學的，是物理學的方法。

彌爾無疑的受過孔德的影響。我們以爲不但物理學的方法是否能應用於道德科學，成爲問

題，就是道德科學這個名詞，像黑爾那樣用法也已成爲一個歷史的名詞，而少有學者使用。

有些人，特別是德國人，喜歡把現象來分做自然與精神兩方面，因而遂有自然科學與精神科學的分別。提爾泰（W. Dilthey）在其精神科學緒言（Einleitung in die Geistewissenschaften Versuch Einer Grundlegung Für das studium der Gesellschaft und der Geschichte 1883）一書，及其精神科學中的歷史世界的建設（Der Augbau der geschichtlichen welt in don Geisteswissenschaften in den Abhandlungen der Berliner Akademie, philosophish-historische Klasse 1911）一文裏，極力主張這種分類。提爾泰以爲自然科學與精神科學的分別，不只是根據於方法方面，而且是根據於對象方面。自然科學的對象是我們爲着達到實用的目的而探求的對象，精神科學的對象是社會歷史的實體或人類社會歷史的實體（die Menschlich-Gesellschaftliche-geschichtliche Wirklichpeit）。自然科學的趨向或方法是找出對象的互相關係，而精神科學的趨向或方法是自覺的啓發與生活目的的理會（Verstehen der Objektivation des lebens）。我們解釋自然，但是我們理會精神生活（Die Natür erklaren wir, das Seelenlelen verstehen wir）。生活的目的就是黑格兒所謂客觀的精神（Objektiven Geistes）。生活的目的範圍是在意志的主權（Souveränität des Willens）之內，而與自然處於相反的地位。

生活的目的，在社會歷史的實體中所表現的，可以分爲兩方面：一爲社會的組織，而以國家爲其最高點。二爲文化的體系（Kultursystemen），而表現於道德（Sittlichkeit），宗教，藝

術，以及科學各方面。據提爾泰的意見，法律是介於這兩者之間，而含有兩者的要素，而民俗學所研究的對象，也非純粹的自然現象，而是偏重於民俗精神方面，因而也可以當爲精神科學。因此之故，科學可以分爲兩大類：一爲自然科學，二爲精神科學。精神科學又可以分爲兩類：一爲國家學，這就是政治學。二爲文化體系的科學 (Die Wissenschaft der Kultursysteme)，如道德學、宗教學、藝術學、以及科學。此外，又加以法律學及民俗學 (Ethnologie) 而成爲精神科學的全部。所有這些精神科學，據提爾泰的意見，都是從實際的需要而產生的。這些精神科學供給我們以事實定理法則，以及價值的判斷。然而牠們在其方法上却缺乏了自覺與自知，而在其理論上，又缺乏了共同的認識。因爲了這個原故，一種精神科學的創立以彌補這些缺點，是必要的。提爾泰所以著作精神科學緒言就是要建立一種新的科學。精神科學，據提爾泰的意見，不只與當時流行的歷史哲學有了不同之處，就是與所謂新起的社會學，也有了差異之點。因爲前者不外是神學的餘音，而後者據孔德斯賓塞以至彌爾的解釋，又不外是自然科學的附庸。精神科學的對象，既非神學者所說的上帝的意志，又非社會學者所當爲自然現象的一部分。牠是與自然科學處於對峙的地位，而自有其範圍的。

我們應當提出，精神科學的「精神」兩個字並不能表現出德文 Geistes Wissenschaften 的 Geistes 這個字的眞正意義。然而 Geistes 是偏於精神方面，是無可懷疑的。提爾泰把自然科學以外的學科，都放在精神科學這個名詞之下，至少從名詞上看起來，是不妥當的。因爲物質

的生活，如一般民俗學者所注意的，既非精神的現象，社會的制度如法律、政治等，也未必就是精神的現象。用所謂精神（Geistes）這個名詞，去包括物質與社會的一切東西，是不妥當的。

我們不能否認提爾泰所用精神（Geistes）這個名詞，是近於我們所說文化這個名詞，不過提爾泰既把文化的學科，如道德、宗教、藝術、與科學，而別於國家學科，同時又把文化的現象，當作精神科學的一部分，那麼這個文化是是狹義的。其實，道德、宗教、藝術、與科學，固是文化，社會的組織，如國家，又何嘗不是文化的現象？這一點，我們當在下面再加解釋，這裏只好從略。

不但這樣，在提爾泰的精神科學裏，我們找不出經濟學的地位。德國人的國家學（Staates-Wissenschaften）雖往往包括經濟學，可是現在的經濟學，不但已脫離國家學而獨立，而且佔了科學中的重要的地位。此外，提爾泰又以為精神科學的基礎，是築在心理學上，而心理學又非自然科學。這一點，從現代的一些心理學者看起來，又有商量的餘地。

其實，精神科學在這個名詞，除了一些德國學者應用之外，別的國家的學者，是很少應用的。就是近來的德國學者，對於這個名詞，也已少使用。這大概也是由於這個名詞的本身及其意義，有了不少的缺點能。

此外，又有好多人把現象分為自然與社會兩方面。因而有自然科學與社會科學的分類。這

是近代科學的最普通的分類。在學校裏，我們的科學的分類，固是這樣，在刊物中，在談話中，一般人也是這樣的區別。現象，據桑蓓恩（F. B. Sanbarn）在社會科學的過去與現在(Past and Present in Social Science, Journal of American Social Science Association vol. VII pp. 799–800)一文裏以爲社會科學(Social Science)這個名詞，用得最先的是奧文（Robert Owen)。奧文究竟是不是第一個人使用這個名詞，我們在這裏不必加以考究，然而自十九世紀以至現在這個名詞的應用最爲普遍，是沒有可疑的。法國的孔德在其實證哲學（Philosohie Positive 1830–42)裏，英國的斯賓塞爾在其社會研究緒言（Introduction to the Study of Sociology）裏，德國的摩爾（R. V. Mohl）在政治學的歷史與文獻（Geschichte und literatur der Staates Wissenschaften）裏，美國的司馬爾（A. Small）在其社會科學的意義（The Meaning of Social Science）裏，以至好多的社會科學者的著作裏，對於這個名詞，都常常的使用，極力的提倡。他們都以爲除了自然現象之外，尚有所謂社會現象。自然科學的對象，是自然現象，而社會科學的對象，是社會現象。因爲這兩種現象有了顯明的區別，所以這兩種科學，也有了不同之處。前者比較簡單，而後者比較複雜。前者雖是後者的基礎，可是後者却超出前者的範圍之外，而自成爲一格式，自成爲一範圍。

我們應當指出，一般把科學分爲自然科學與社會科學的人所用社會科學這個名詞，往往與社會哲學以至社會學諸名詞，沒有什麼分別。孔德在其實證哲學裏對於這三個名詞，就常常混

用。斯賓塞爾的社會學研究緒言雖用社會學這個名詞以爲書名，然而書裏各章的標題，與其他各處，却是用社會科學這個名詞。直到現在，好多的法國學者與英國學者，對於這些名詞的使用，都沒有加以嚴格的區別。至於德國學者所用 Sozialwissenschaften ， Gesellschaftswissenschaften ， Gesellschaftslehre ， 與 Soziologie 諸名詞，也有不少隨便混用。

不但這樣，社會科學這個名詞，直到現在，只可以說是各種特殊的社會科學的總名。其本身並沒有一個確定的對象。一八五四年英國某醫生所刊行的社會科學綱要 (Elements of Social Science)，一八五九年特賴什開 (H. V. Treitschke) 所刊行的社會科學 (Die Gesellschaftswissenschaft)，與開利 (H. C. Carey) 所發表的社會科學原理 (Die Principle of Social Science)，以至近來像馬其維 (R. M. Maciver) 的社會科學綱要 (Elements of Social Science) 等等，雖用社會科學這個名詞以爲書名，然而所謂社會科學的本身，並不像政治學或經濟學一樣的，有了一個確定的題材，以爲研究的對象。社會學家像孔德斯賓塞爾而特別是羅斯 (E. Rose) 在其社會學的基礎 (Foundation of Sociology 1905) 雖極力主張社會學的對象爲社會現象，然而一般的社會學家對於這種主張，却未見得能夠贊同。因爲他們以爲社會學也是一種特殊的社會科學，而非社會科學的總和。所謂社會現象，不但範圍太廣，而且太過空泛，社會學既非社會科學，結果社會科學，只是一個總名，只是一個空名。

其實，把現象分爲自然與社會兩方面，就有一個根本的錯誤。因爲社會的現象至少有一部

分也是自然的現象。我們承認人類，而特別是文化較高的社會現象，大部分，或是差不多整部分是人爲的，而非自然的，然而在動物的世界裏的社會現象，却完全是自然的。從多細胞的團體生活，以至高等動物的社會動作，無一不是自然的。螞蟻的分工合作，蜜蜂的分工合作，都非後天的，而是本能的，與先天的。這是自然的現象。近代有好多學者，以爲不只是在動物的世界裏有了社會的現象，就是在植物的世界裏也有社會的現象。所謂 Wiesesoziologie ，所謂 Pflanzesoziologie ，主要就是研究植物的社會現象的科目。又人類既是生物之一，那麼，人類的好多基本的社會動作，是本能的，是先天的，是自然的現象，也是無可懷疑的。所謂社會現象，既有了很多方面，是自然現象，那麼把現象來分爲自然與社會兩方面的錯誤，可以概見。而且，也許是因爲社會的現象有好多方面是自然的現象，所以有好多的社會科學者，往往要以自然科學的方法，應用於社會科學。希望後者也變爲自然科學一部分。孔德斯賓塞爾以及好多的社會科學的先鋒，都這樣的希望。社會的現象，既有了很多方面是自然的現象，假使自然科學的方法，也可以應用於社會科學，那麼社會科學，無論在其研究的對象上，或方法上，都沒有什麼顯明的區別了。這麼一來所謂自然科學與社會科學的區別，主要恐怕也只是名稱上的區別而已。

上面是解釋與批評幾種最普通的現象與科學的分類。我們現在進一步去說明與估量幾位比較著名的學者的現象與科學的分類。

孔德 (A. Comte) 在其實證哲學 (Cours de Philosophie Positive 1830–1842) 裏，把現象分爲兩大類：一爲無機的，一爲有機的。無機的現象，又分爲兩類：一爲屬於天的，天文學是屬在這類。一爲屬於地的，物理、化學是屬於這類。有機的現象也分爲兩類：一爲關於個體的，生物學屬這類。一爲關於團體的，社會學屬於這類。此外，數學是上面所說各種科學的基礎，同時也是研究上面各種科學的工具。科學的發展史的序次，是數學較先然後至於天文、物理、化學、生物，最後乃至社會學。同時科學的準確性的序次，也是數學較爲準確，然後至於天文、物理、化學、生物，最後乃至社會學。這是孔德所謂爲科學的等級 (Hierarchy of Sciences)。

據孔德的意見，每種科學的發展，都要經過三個階段：一爲神學的階段，二爲哲學的階段，三爲實證或科學的階段。數學發展最早，而達到實證的階段也最先。此外，天文、物理、化學、生物、發展較遲，而達到實證的階段也較後。社會學發展最遲，直到孔德寫實證哲學的時候尚未達到實證的階段。孔德之所以著作實證哲學，主要的目的，就是要成立一種新科學，這就是社會學。而使其達到實證的地位。

孔德這個現象與科學的分類，又是基於兩個原則上：一爲現象的複雜性的增加，一爲現象的普遍性的減少。數學的單位最爲簡單，故其法則最爲普遍。天文、物理、化學、生物的現象，循着序次而增加其複雜性，故其普遍性也循着序次而減少。社會學的對象最爲複雜，故其

普遍性也最少。

孔德的實證哲學是根據這個科學分類而分部的。第一部分說明科學的分類之後，跟着序次而解釋數學、天文、物理、化學、生物，最後乃討論社會學。每一門科學都佔一部分的篇幅。社會學佔了全書的一半篇幅，全書共六册，而社會學共有三册，我所以說他寫這部書的主要目的，是要建立社會學，就是這個原故。

孔德的現象與科學的分類，是一個很重要與較精密的分類，然而這個分類，却也有不少的缺點。

我們先要指出，孔德這個分類，可以說是自然科學的分類。在孔德的心目中，除了自然的現象之外，好像沒有別的現象。無機現象，固是自然的現象，有機現象，也是自然的現象。孔德希望各種科學都能達到實證的地位，所以他相信社會學，這就是研究社會現象的科學，也可以用自然科學的方法去研究。其實，孔德既把社會現象列爲有機現象之一部分，那麼社會學自然而然是自然科學之一門類。我們承認社會的現象有了很多方面是自然的現象，然而我們不能否認，正如上面所說，在人類的社會的現象裏，大部分或是差不多整部分是人爲的，而非自然的，所以孔德把社會學所研究的對象，都當作自然的現象，是一個很大的錯誤。社會學的對象，既非全爲自然的現象，自然科學的方法，是否能應用於社會學，也成爲問題。其實，一百年前，孔德夢想社會學能達到實證階段，直到現在，還未實現。我們恐怕再過一百年以至一千

年，也難實現。

不但這樣，在孔德的科學分類裏，我們找不出好多主要的科學，如心理學、人類學等等。自然的，在孔德的時候，這些科學尚未發展，我們不能怪孔德，然而這也是指明孔德的分類，有了增加與修正的必要。

斯賓塞爾（H. Spencer）對於孔德的現象與科學的分類，曾作過不少的批評。一八五三年，他曾寫了一篇文章，叫做科學的起源（Origin of Sciences），主要目的，是批評孔德的科學的分類，而說明其自己的科學的分類。後來(一八七二年)他在社會學研究緒言一書裏第十三章中，又解釋他的科學的分類。一八七六年他發刊社會學原理（Principles of Sociology），第一冊第一章裏，他分現象爲三類：一爲無機現象，二爲有機現象，三爲超有機現象。無機現象又分爲兩類：一爲天文的，二爲地質的。有機現象也分爲兩類：一爲生物的，二爲心理的。超有機現象也分爲兩類：一爲自然的，二爲人爲的（Artificial）。

斯賓塞爾在社會學研究緒言裏，也把科學分爲三大類：一爲抽象的科學，二爲抽象具體的科學，三爲具體的科學。抽象的科學是關係的需要的感覺；抽象具體的科學是因果的意識；具體的科學是原因的複雜性與連續性的表現。科學之屬於第一類的，如論理、數學等，科學之屬於第二類的，如物理、化學等，科學之屬於第三類的，如上面所說的無機的具體現象中的天文、地質等；與有機的具體現象的生物學心理學等。社會學的對象，是超有機的現象，然而同

時却包括所有其他各種科學所研究的現象，因此之故，假使我們要明社會學，我們對於別的科學，應當有充分的智識。

斯賓塞爾避免孔德以社會的現象爲有機的現象的錯誤，而名爲超有機的現象，這種超有機的現象的概念，對於近代的科學分類，而特別是社會研究，文化研究上，都有極重要的影響。這一點我們當在下面說明。我們在這裏所要指出的是：斯賓塞爾雖然把超有機的現象分爲自然與人爲兩方面，然而他所說的人爲現象，從他看起來，還是自然的現象。他在社會學原理第一章裏告訴我們道：一般普通人雖把某種超有機的現象爲人爲的，然而從哲學的觀點來看，這種人爲的比之其他的自然現象，並不見得不是自然的。斯賓塞爾以爲自然科學的方法，可以應用來研究社會科學，也可以說是因爲他相信社會現象是自然現象。

斯賓塞爾不但對於自然現象與人爲現象沒有顯明的區別，他對於社會現象與文化現象，也沒有加以區別。他所謂人爲的現象，在我們看起來，雖是屬於文化的範圍，然而從斯賓塞爾看起來，却好像是屬於社會的現象。語言，物質生活，社會組織，宗教信仰，以及文化的各方面，都是社會的現象，所以這些東西都屬於社會學的領域，而成爲社會學的對象。我們以爲文化的現象的各方面，雖有了社會的意義，然而文化的現象，既未必就是社會的現象，社會的現象，也未必就是文化的現象。因爲所謂自然社會，如動植物的社會，既非文化的現象，而物質或精神的文化，嚴格的說，也非社會的現象。比方，一張桌子，雖可以說是有了社會的意義，

然而桌子並非社會，而是文化的物質方面。又如，一種思想，雖也可以說是有了社會的意義，然而思想也非社會，而是文化的精神方面。因為，文化除了社會方面之外，還有物質與精神各方面。從這方面看起來，文化的範圍却比了社會的範圍較廣。至於社會，除了文化的社會方面之外，還有自然的社會現象。如上面所說的植物社會，或動物社會，以至原始人類的社會的好多動作，都非文化的社會現象。從這方面看起來，社會的範圍，又比了文化的範圍為廣。斯賓塞爾對於這種區別，既沒有認識，所以他的現象與科學的分類不能不說是缺乏了精確性。

近來又有些人分現象為四大類：這就是無機的現象，生命有機的現象，心理有機的現象，與超有機的現象。克勞伯 (A. L. Kroeber) 於一九一七年在美國人類學雜誌 (American Anthropologist vol. 19 No. 2) 所發表超有機論 (The Super-Organic) 一文，而特別是一九一八年在美國社會學雜誌 (The American Journal of Sociology vol. XXIII No. 5) 所發表社會心理學的可能性 (The Possibility of Social Psychology) 一文，對於這個分類，曾做過詳細的解釋。我們應當指出，斯賓塞爾對於心理現象的重要性，並不忽視。這一點，他的見解，比了孔德的已高明得多。在他所謂有機現象的兩種分類中，心理現象就是其中之一，而在他的十大巨著綜合哲學 (Synthetic Philosophy) 裏，心理學原理 (Principles of Psychology) 佔了兩大巨册。所以實際上，克勞伯的分類，與斯賓塞爾的分類，却有根本相同之處。此外，又如古姆普羅維赤 (L. Gumplowicz) 在一八八五年所刊行的社會學原理 (Grundriss der Soz-

rologie），分現象爲自然、心理、社會三大類。對於心理的現象，也很注意。這是因爲心理學在十九世紀的下半葉，已逐漸引起人們的注意，所以斯賓塞爾與古姆普羅維亦都能加以特別的注意，而把心理的現象，當爲現象的分類的一類。克勞伯也不外是把孔德斯賓塞爾古姆普羅維亦以及各家的分類，而加以綜合與系統化罷。

克勞伯對於斯賓塞爾沒有區別人類文化的社會，與非文化的動物社會，雖加以批評，然而克勞伯自己對於這種區別，好像並不十分重視。他所謂超有機的現象之中，是包括了社會與文化兩種現象。我們上面曾經說過，文化與社會，雖有了密切的關係，然同時也有根本的差異。照我們的意見，在我們的現象的分類裏，對於這兩種差異的分類，應當加以分開。所以事實上，我們可以把現象分爲五類：這就是無機現象，有機現象，心理現象，社會現象，與文化現象。有機現象是包含無機現象；心理現象又包含有機現象與無機現象；社會現象又包含心理現象，有機現象，與無機現象，而文化現象，又包含社會現象心理現象有機現象，與無機現象。而且，我們也可以說，有機現象是以無機爲基礎；心理現象是以有機現象，與無機現象爲基礎；社會現象，是以心理現象，有機現象，與無機現象爲基礎；而文化現象，又以社會現象，心理現象，有機現象，與無機現象爲基礎。但是同時，我們也得指出，有機現象雖以無機現象爲基礎，有機現象的本身，是自成一個格式，自有一個範圍。如此類推，所謂心理現象，社會現象，以至文化現象，雖各有其基礎，但却也各自成一個格式，自有一個範圍。

我們以爲文化現象的認識，是近代智識發展史上最值得我們注意一件事。因爲在上面，我們雖然把現象分爲五類，然而現象的顯明的差異，可以說是只有兩大類：一爲自然的現象，一爲文化的現象。從其自然發展的歷程來看，社會現象與心理現象的區別，困難找出一個起點，心理現象與有機現象的區別，也難找出一個起點。克勞伯把心理現象叫做心理有機現象，就是這個原因。其實，據近代一些科學家的研究，有機現象與無機現象的顯明區別，就不容易說明。赫胥黎（Huxley）的有名的探究已經告訴我們生命與非生命的區別的困難，已逐漸的增加。我們爲着研究的便利起見，把自然現象來加以分類，固是需要，然而我們不要忘記，自然現象的本身，是自成一格式，自有其範圍，因爲自然現象的各方面，不只有了密切的關係，而且是一個單位，自然科學這個名詞之所以能夠成立，就是這個原故。

至於文化現象的發展，雖不能離開自然現象，然而兩者却有了很顯明的差異。前者是人工發展的，而後者是自然生長的。不但這樣，文化是人類的創造品，只有人類纔有文化，所以在現象的發展的歷程中，文化現象的發展，是最値得我們注意的一件事。從某方面來說，文化愈發展，文化的範圍愈放大，文化的範圍愈放大，自然的範圍愈縮小。人類本來是自然的產物，然而現在已成爲文化的產物。動物本來也是自然的產物，然而現在也多巳變爲文化的產物。人類與動物固是這樣，植物以至無機物也是這樣。從這方面看起來，文化之於自然的區別，正像家畜之於野獸，園花之於野花的區別。所以文化愈發展，則家畜園花愈增加，而野獸野花愈減

少。

自然的，我們也可以說文化是自然的產物，因爲人類是自然的產物，而文化又是人類的產物。不過我們也得明白，文化發生之後，不只是自有一個範圍，而且自有其功用。因爲人工造作的東西，既與自然生長的東西，顯然有了不同之處，不但在其研究的對象上，自然科學之於文化學科或文化學，有了不同之處，就是在其研究的方法上，自然科學與文化學科或文化學，也有其差異之點。這是研究文化學的人，所應當特別加以注意的。

總而言之，自然現象與文化現象的區別，比之自然現象與道德精神或社會的現象的區別，固較爲顯明，較有意義，就是比之孔德斯賓塞爾與克勞伯的現象的分類，也較爲顯明，較有意義。因爲所謂道德現象，與精神現象的意義既狹小，而不能包括文化的全部，所謂社會現象的本身，又含了自然與文化的兩方面的現象。社會現象的本身的一部分，既是自然的現象，那麼把社會現象與自然現象來區別爲兩種科學的研究的對象的缺點，可以概見。至於孔德的無機現象，與有機現象，雖是完全屬於自然的現象，然而孔德同時又把整個社會的現象——自然的與人爲的列入自然現象之內，這不但是證明他的分類不適於我們的時代，而且其分類的本身，也有缺點。斯賓塞爾與克勞伯的分類比之孔德的雖較爲進步，然而兩者都把超有機現象這個名詞去包括社會與文化的現象，而對於兩者的區別，卻沒有積極與顯明的分開，這也是一種缺點。

其實，文化科學或文化學這個名詞的使用的歷史，固然很長，然而把現象來分爲自然與文

化兩大類，却是一件較晚的事。利開爾特 (H. Rickert) 在一八九八年所出版的文化科學與自然科學 (Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft) ，以及一九〇二年所刊行的自然科學的教育觀念的範圍 (Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung) 可以說是對於這種分類主張最力的著作。大致上，我們可以說近代德國學者之注意到這兩種現象的區別，而把科學分為自然科學與文化科學的，比較的多，所以文化科學或文化學 (Kulturwisses-chaft) 這個名詞的使用，也比較的多。

現象的分類，固有自然與文化兩方面，但是科學所研究的對象之包含了這兩種現象的，也並不少。人類學是包括了體質人類學，與文化人類學。心理學也可以分為自然的心理學或文化的心理學。專門注重於有機的神經系統及其反應 (Reflex response) 是屬於自然的心理學，而近代所謂人類社會心理學差不多完全是屬於文化的心理學。植物動物的社會的研究，或是所謂人類的先天的社會性的研究，是屬於自然的社會學，但是人類社會的研究，差不多完全是屬於文化的社會學。所以社會學也可以分為自然社會，與文化社會兩方面。同樣，以往的歷史學雖差不多完全是研究人類的文化的某一方面，或各方面，然而近代的歷史的範圍已包括自然的歷史。宇宙的發展，地球的歷史，生物的進化，以至自然的心理現象，自然的社會現象的演化，都可以包括在歷史的範圍，所以歷史也可以分為自然歷史與文化歷史兩方面。此外，又如地理學也可以同樣的分為自然地理學與文化地理學。

根據了上面的觀察，我們可以把科學分為三大類：一為純粹的自然科學，二為自然與文化科學，三為純粹的文化科學。純粹的自然科學，又可分為天文、地質、物理、化學、生物等。自然與文化科學又可分為人類、心理、社會、歷史、地理等。純粹的文化科學又可分為經濟、政治、法律、宗教、倫理等。在文化的現象中，正像自然現象裏，各方面都有了密切的關係。同時，自成一個格式，自有一個範圍。自然現象或文化現象雖仍可分為好多方面，然而這是為着研究的便利起見，而其本身，並不因此而失却了單一性（Unity）。自然科學，經過數百年來的研究，已有顯著的成績，可是文化學科或文化學，還是落後的很。這也許是由文化現象比較複雜，然而文化之於人生的關係既很密切，文化的研究是急不容緩的。自來經濟學者，政治學者，宗教學者，倫理學者，法律學者以及其他的學者，對於文化的研究雖很注意，然而他們所注意的，只是文化的某一方面，而非文化的整部。文化學之於這些特殊的文化學科，正像生物學之於植物學與動物學。生物學的發展，既不礙於植物學與動物學的發展，文化學的發展，也不會礙及特殊的文化學科如經濟政治等等的發展。其實，正像植物學與動物學，因了生物學的發展，而愈發達，特殊的文化學科，也必因文化學的發展而愈發達。

除了上面所說的各種科學之外，還有些主要的科學，如數學與論理學等等。這可以說是研究上面所說各種科學的基礎，同時也是研究上面所說各種科學的工具。我們可以照斯賓塞爾的分類，把這些科學名為抽象科學，而把純粹的自然科學，自然與文化的學科，與純粹的文化

學科名爲具體科學。

總而言之，我們的目的是要以現象本身的區別與關係爲根據，而作一較爲精確的科學分類。我們雖然指出所謂自然科學與道德精神、與社會科學的分類的缺點，我們雖然指出孔德斯賓塞爾與克勞伯的分類的缺點，然而他們的分類的長處，我們也加以採納，而同時注重於文化學的建立，以及其在科學中的地位。

科學分類表

具體的科學		
自然學	自然文化科學	文化學
生物	地理	倫理
化學	歷史	宗教
物理	社會	法律
地質	心理	政治
天文	人類	經濟
論理算術		
抽象的科學		

第二章　文化的意義

「文化」這個名詞，在德文爲 Kultur，在英文與法文都爲 Culture，原從拉丁文的 Cultus 而來。近來有些國人也譯 Civilization 爲文化的。比方：王雲五先生在其所編纂的中國文化史之研究的緒言裏曾說：「Civilization 一語，我國人譯爲文化」。但是照一般普通人的譯法來看，Culture 是譯爲文化，而 Civilization 却譯爲文明。文化之於文明，究竟有沒有區別，同時，假使有了區別，這種區別，又怎麼樣，我們當在下面一章加以詳細的說明，我們現在且先來解釋文化的意義。

有些人以爲所謂文化(Culture)是指着希臘與拉丁兩種文字而說。所以英國的布賴特 (John Bright) 曾告訴我們：一般人所謂文化，不外是指着能夠有了兩種死的文字的智識，而這兩種死的文字就是希臘文與拉丁文。(參看安諾特氏 M. Arnold 的文化與紛亂的緒言 Culture and Anarchy, Introduction)。照這樣看起來，所謂有文化的人們，就是懂得多少的希臘文與拉丁文的人們了。

其實，這種文化的意義，不只是太狹，而且是太沒有意義了。因爲，某種文字，固是文化的某一方面，然而這種文字，却不能包括整個文化。而况，希臘文與拉丁文既是叫做死的文

字，那麼這兩種文字，至多也不過是過去的文化的一方面，不只是不能包括現代的整個文化，而且是不能包括過去的整個文化。

此外，又如歧德氏（Andre Gide）在一九三五年的九月份所出版的現代生活與學問（Life and Letters-To-day）的雜誌上所發表的文化的辯護（The Defense of Culture）一文裏，以為所謂文化，差不多就是等於文學。我國自抗戰以後，在報章上，在雜誌上，常常有了「文化人」這個名詞。所謂「文化人」的會議，「文化人」的團體，「文化人」的救濟，以至文化人的獎勵等等，到處可以聽見，然而這裏所說的「文化人」也不外是指着一般學文學或文藝的人們。換句話來說，這裏所謂「文化」，也無非就是文學。

以文學來當作文化，從文化的範圍上看起來，雖比以文字——希臘文與拉丁文來當作文化為廣，然而從整個文化上來看，還是較狹。因為，文學也不過是文化的很多方面的一方面。文學固是文化，哲學以及其他的學問也是文化。所以，學文學的人們固可以叫做「文化人」，難道學哲學以及其他的學問的人，就不能叫做「文化人」嗎？而況，除了學問以外的好多東西，也是文化呢？所以，我們以為只以文學來當作文化，其意義還是太狹罷。

至於英文上所謂「文化人」（Man of Culture），大概是指着文雅的人，或是所謂君子而言。同樣，良好的習慣，有時也謂為文化。這個意義，在十七世紀的英國，已經有人這樣的解釋。與了這個意義有了多少關係的別一種看法，就是有些人以為好看的東西，叫作文化。比

方：一個西洋的婦女，有時說及某種東西如衣服是有了文化，這其實是指着這種東西，就是好看的東西。

從這個審美的意義，推行起來，有些人以爲文化就是美術或藝術。原始社會的人們所製造的精美的陶器或織物，古代希臘的人們所創作的美觀的建築與雕刻，中世紀時代的人們所建造的好看的教堂，與所繪畫的好看的圖畫，以及一切凡足以引起人類的美感的人爲的東西，纔能謂爲文化。

又有些人以爲文化的實質，就是道德。我國人每每以爲我們的國家，是禮義之邦，而別於其他的民族，就是以爲我們的國家，是有文化的國家，而其他的民族，是沒有文化的民族。辜鴻銘在其春秋大義 (The Spirit of the Chinese People 1915) 一書裏，就有了這種主張。照他看起來，文化不是房子，不是道路，不是器具，不是制度，不是科學，不是藝術，而是人格。換句話說，就是道德。他這樣看法，是與我國的傳統思想有了密切的關係。這就是說我國的傳統思想，是偏於道德方面，而所謂道德，從辜鴻銘看起來，又不外是孔子與孟子的道德。在西洋的學者之中，也有好多人是把道德來當爲文化的實質。什維茲爾 (Albert Schwaitzer) 就是一個例子。但是關於什維茲爾以及辜鴻銘的文化的看法，我們在別處當再加以詳細的解釋，這裏只好從略。

歐洲的基督教的民族，往往以爲非基督教的民族，是沒有文化的民族，而以自己的民族，

爲文化的民族。這種觀念，是以宗教，而特別是以基督教，爲文化的代表。所以他們往往以爲宣傳耶教，就是宣傳文化。基德（J. Kidd）的社會進化（Social Evolution 1896），庫朗日（F. de Coulanges）的古代城市（Ancient City, Translated by W. Smith 1900），都以宗教爲文化發展的原動力，是與了這種看法有了密切的關係。

又如，一般提倡極端的國家主義或帝國主義的人們，往往也以爲他們自己的國家，是有文化的，而其他的民族，是沒有文化的。西洋各國之征服非洲與南洋各處，固以這種理由爲根據，德國之佔據我國的膠州灣也以爲這是爲了文化而佔據。他們把強權當作公理，而公理又當作文化。其實這種觀念，可以說是以政治的勢力去當爲文化來看。換句話說，就是以武力去當爲文化來看罷。（參看特賴什開（H. V. Troitschke）的政治學（Vorlessungen über Politik）第三版第二卷二二七頁）。

我們以爲專以文雅，美術、道德、宗教、政治、與武力的各種東西中的一樣，去當爲文化，其錯誤正像只以文字或文學來當爲文化是一樣的　因爲，不只是這些東西中的某一樣，不過是文化的一方面，就是合了這幾樣東西來看，也不過只是文化的很多方面的幾方面。因爲，文化若分析起來，是千緒萬端的，而不只是數方面的。又如，洪德保（W. V. Humbolt）以爲文化是智識與藝術（參看 Über die Kawisprache I. Berlin 1838），都可以說是犯了這樣的錯誤。

又如，所謂文治(Civil)與軍事(Military)這兩個名詞的對峙的意義，也可以說是偏於文化的一方面。在利維 (Livius IX, III. V) 我們找出下面的詞句：Is gravis annis non militaribus solum sed civilibus quoque abscerat muneribus 。其實，這種文化的意義，在我國用得很早。比方：在漢朝的劉向所撰的說苑指武裏也有下面的詞句：「凡武之興爲不服也，文化不改，然後加誅」。又如，束晳補亡詩裏所謂「文化內輯，武功外悠」，也是這個意義。這就是所謂文化是指着文治或教化而言，而與武備或武功處於相反的地位。近來國人之中有了不少提倡所謂武化，也就是從前人所說的武備或武功。「文化」與「武化」這兩個名詞，不外是從所謂文武這兩個字的意義推衍而來，同時又與一般人所謂「文人」「武人」有了密切的關係。

除了文武的意義之外，我國還有了所謂文野的說法。這種所說的「文」，就是文化，而所說的「野」，就是野蠻。書經裏所謂三百里揆「文教」的「文教」，也有這個意義。某個國家或某個民族，以爲他們自己的民族或國家，是文化的，而其他的民族是野蠻的，就是這個意思。英文上所說的 civilized 與 barbarous ，也就是這個意思。人類學的著名學者威士來 (C. Wissler) 在其所著的人與文化 (Man and Culture 1923) 一書裏，就指出這種的看法，是使我們對於文化這個名詞的意義的了解上的一個最大的困難。他又指出，這樣的看法，是含有優越的意義。然而事實上，不只是文化優越的民族或國家，有了文化，就是所謂野蠻的民族或社

會，也有了文化。威士萊指出哀斯企摩（Eskimo）與霍屯督（Hottentots）的人們，有其自己的文化，亦猶英國或法國的人們之有其自己的文化。他又指出哀斯企摩與霍屯督的人們在文化的創造上，還有其特出的地方。所以文化並非某種民族所獨立有的東西，而是人類所皆有的東西。自然的，我們不能否認文化的本身，是有了程度上的高下，與優劣的不同，然而我們不能說只有某種民族纔有文化，或是某種民族是沒有文化的。

照一般人的普通的意見，所謂文化是指着學術而言。故學術機關往往叫做文化機關。安諾特（M. Arnold）在其文化與紛亂（Culture and Anarchy）一書裏，却以為文化不只是指着學術而言，而是對於人生與性格有了作用與能夠變動的最好的智識。又有些人以為文化就是教育。所以教育事業，也常常叫作文化事業。霍布士（T. Hobbes）在其巨鯨（Leviathan）一書裏，就偏於這種看法。柏恩斯（Burns）在其嘗試中的現代文明（Modern Civilization on Trial）一書的序言裏，以為現代的問題，根本不是政治的，也不是經濟的，而是文化的。他既以為文化是別於政治與經濟的，那麼文化的範圍就不能算作很廣。又如天津大公報在民國二十四年七月三十一日，曾有一篇社評，題目叫做關於救國大計之商榷，又有了一個附題叫做七分經濟三分文化。這顯明的把經濟與文化分開來說。同時，又以為從救國的大計上看，經濟的問題比之文化的問題重要得多，然而在這一篇社評裏，我們又可以找出下面一段話。

在現階段的中國，最基本的急務為經濟復興，與文化建設。……此為我人年來之持論，

至今猶信以為是者。……吾人所謂七分經濟，三分文化，在形式上，雖與七分政治三分軍事相類似，然在實際上，則後者只係政府當局施政之方針，而前者則為國民一般救國之大計。在最後的目的，二者或能夠相容，而從涵義之廣狹遠近輕重言之，二者固又迥然不相同，不可混而為一概念，更不可認為對立概念。

我們知道天津大公報在以往的社評裏，曾有過七分政治三分軍事的主張，所以在這一段話裏，特為提及。不過若照這種看法，文化不只是別於經濟，而且是別於政治與軍事。又若用數目字來說，所謂七分政治，三分軍事，七分經濟，三分文化，是否以二十分為比例總數，抑以百分為比例總數。若以二十分為比例總數，則所謂文化不過只佔了二十分之三，而其所佔的地位之不重要，已可概見。而且，這裏所謂文化是否也以道德、藝術、宗教、文學、以及其他的東西，都併入文化的範圍之內，也是一個問題。若以百分為比例總數，那麼所謂文化卻又不過只是佔了百分之三，則其所佔的地位之不重要，更為顯明。

無疑的，大公報的記者，在這裏所說的文化是偏重於學術與教育方面。然而，同時他們對文化的意義，究竟是什麼，卻沒有一個準確的了解。我們在這裏所以抄出上面一段話，而加以解釋，也不外是把來當作一個例子，說明一般的人們，對於文化這個名詞，雖然常常使用，然而對於這個名詞的意義，究竟是什麼，卻很少有人注意。其結果是：不但沒有一個準確的了解，而且往往在應用上，前後有了不少的矛盾。

德國的培婁 (G. V. Below) 以爲文化是民族精神的表現，而貝克哈特 (J. Burckhardt) 又以爲文化是一切精神的發展的總和（參看 Weltgeschichliche Betrachtungen, Herausyegeben von R. Marx) 。這種看法，可以說是偏於文化的精神方面，這與韋柏 (A. Weber) 與馬其維 (R. M. Maciver) 以爲文化是一種滿足內心的東西，有了相同之處。然而同時，也有些人以爲文化是專指着物質的東西而言。比方，舍夫雷 (A. Schäffle) 與倭鏗都偏於這種看法。我們在下面一章，當解釋他們的意見，這裏只好從略（參看 P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie S. 601)。

赫德(H. Herder)以文化與啓明 (Aufklärung) 相提並論，以爲二者都是由於教育的傳統，而達到人類的幸福與生活的方法的一種形式。他又以爲文化的範圍是與人文 (Humanität) 的範圍相同的，有了同樣的目的。這個目的是使人類得到高尚的陶冶，而發展自由深思，以及理性天性，使人類能有溫美與強壯的康健，使人類的個性能夠充溢於世界，使人類能夠統治這世界，所以赫德所說的啓明運動，就是文化運動。（參看赫德的人類歷史哲學的觀念 Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit 9 Buch I. Vier. Buch VI.)。

此外，心力的訓練，固可以叫做文化，身體的訓練，也可以叫做文化。英文上的 Physical Culture，法文上的 La Culture Physique 就是我們所說的體育。巴黎有了所謂 La Salle de Culture Physique，可以說就是我們的體育館。

又如耕田也可以叫作文化，所以英文的農業這個名詞就是 Agriculture 。這是從拉丁文的 Cultus agri 而來。養蠶抽絲也可以叫作文化，所以英文有了 Silkculture 這個字。至於祭神也可以叫作文化，拉丁文的 Cultus deorum ，就是這個意思。

邁爾斯 (Meyers) 在其字典 (Lexikon) 裏以為文化是事物的培養與改良，使其能有進步。比方，土地的改良，動物的培養，而特別是人類的生活的發展與改善，都可以叫作文化。斯塔姆爾勒 (R. Stammler) 在其近代的法律與國家的學說 (Rechts und Staatstheorien der Neuzeit) 一書裏，說文化不外是在正當的途徑上發展人類的能力。這與邁爾斯所說的文化的意義，是有了關係的。然而這兩者以及上面所說的數種意義，都可以說是偏重於文化的創造或改良的程序方面，而且有的既偏於精神方面，有的又偏於物質方面，結果也是不能包括文化的各方面，而犯了我們上面所批評的各種的文化的意義的同樣的錯誤。

又如大衞氏 (H. N. Davis) 以為文化是那些東西使人類無論在那個地方都覺得安適與自然（參看 C. A. Beard, Toward Civilization p. 282）。這個意義，好像是過於空泛。再如巴克 (R. E. Park) 與柏哲斯 (E. W. Burgess) 在其社會學緒言 (Introduction to the Science of Sociology 1921) 又好像以為文化是人類的行為的型式 (behavior pattern)。這也不只是偏於空泛，而且所謂人類的行為的型式，不一定都完全是文化的行為的型式。至於有些以為文化是生活的方式，或更有些人以為文化就是生活，這也是有了錯誤。因為，所謂生活的範圍

是很廣的，比方動物也能生活，也要生活，然而這種生活，並不能謂為文化的生活，而是自然的生活。

總而言之，上面所說的各種文化的意義，雖不能說是完全錯誤，然其毛病大致都是偏重於文化的某一方面，或數方面，而不能包括了文化的全部。此外，有的看法，既偏於空泛而缺乏具體的表示，有的看法，又嫌太廣而超出文化的範圍。

其實，上面所敍述的，也不過是隨便的舉出關於文化的解釋的一些的例子，然而文化的意義的繁雜，也可概見。

我們既不能因為上面所說的文化的意義的繁雜，而不找出一個較為適當的意義，我們更不能不從上面所說的文化的意義的缺點，而找出一個較為完備的解釋。

我們知道解釋文化的意義之比較具體與明瞭，而且常常為一般學者所引用的，要算泰羅爾(E. B. Tylor)了。泰羅爾在一八七一年所出版的原始文化 (Primitive Culture) 一書裏，以為從敍述的人類學的廣義來看，文化是一個複雜的總體 (A Complex Whole)，包括智識、信仰、藝術、道德、法律、風俗、以及人類在社會裏所得的其他的一切的能力 (Capabilities) 與習慣 (Habits)。

泰羅爾在原始文化這本書以及其他的著作裏，對於文化的物質方面，雖然常常說及，而並不忽略，可是在上面所舉出那個文化的定義裏，却沒有說到文化的物質方面。因此之故，遂引

起近來一般之研究文化的人的批評，以爲他的文化的定義也是偏重於文化的精神方面。關於這一點，我們在下面當再加以詳細的討論，我們在這裏所要指出的，是物質的文化，是文化的要素，而且，還有些人，以爲物質的文化是精神的文化的基礎。這種看法，當然是有了錯誤，太看重了物質的文化。然而從文化的本身來看，文化是包括了物質與精神兩方面的。專只看重了精神的文化，而忽略了物質的文化，固是錯誤，專只看重了物質的文化，而忽略了精神的文化，也是錯誤。所以一個比較完備而透切的文化的意義，要是對於物質的文化與精神的文化的兩方面，能夠加以兼顧。

我們這樣的看法，可以說是近來一般研究文化的人們的共同的看法。比方德國的牟勒來挨爾（F. Muller-Lyer）在一九〇八年所出版的文化的現象與進步的趨向（Phasen der Kultur und Richtungs Linien des Fortschritts）一書裏，就以爲文化是包括智識、能力、習慣、生活、以及物質上與精神上的種種的進步與成績。換句話說，就是人類入世以來所有的努力與結果。

此外，又如人類學者如拉最爾（F. Ratzel）路威（R. H. Lowie）哥爾特威士（A.A. Goldenweiser）威士萊（C. Wissler）等等，社會學者如華特（L. Ward）烏克朋（W. F. Ogburn）威利（M.M. Willey）愛爾烏德（C. A. Ellwood），都以爲文化是包括了物質與精神的要素。

湯姆斯（W. I. Thomas）在其近著原始行爲（Primitive Behavior 1937）一書中，也告訴我們文化這個名詞，是我們用來表示野蠻或文明的任何人民的團體的物質與社會的價值(The Material and Social Values），也可以說是看重了文化的物質與精神兩方面。

其實，在近年以來，不只是特別注重於文化的研究的人類學者與社會學者，是這樣看法，就是其他的一般學者，也是這樣看法。

薩皮爾（E. Sapir）在一九二五年所出版的美國社會學雜誌（American Journal of Sociology vol. 29）上曾發表過一篇論文，題目叫做文化：眞與假（Culture; Genuine and Spurous），指出文化有了三種意義：第一是照傳統的用法，這就是指着一個社會或團體裏的文化的物質與精神兩方面。在這種意義之下，從歷史的累積來看，我們可以說無論那一個部落，或那一個民族都有其文化。

第二，是文化的一種價值的概念。在估量文化的價值的等級上，代表了一種確定的文化水平線。我們平常所謂文化上的誇大狂，是屬於這種意義之下。因爲每一個民族，都以爲其自己的文化，是唯一的文化，而以自己這種文化爲估量其他的文化的標準。

第三種意義，是以爲文化的目的是包括在一個名詞之下關於生活的各種普通的態度與觀點，以及文明的特殊的表徵，而給與某種人民在世界上有了一個顯明的地位。此外　假如這種文化是能夠整個的表示這個民族的才能的話，則這種文化就是文明。

薩皮爾所着重的，是文化的第三種意義。他以爲在這種意義之下的文化，纔是眞的文化。因爲這是原來和諧的平衡的自足的文化，而與假的文化是處於對峙的地位。因爲在這種的假的文化裏，個人是這麼樣的常常覺得煩惱，致於陷入精神上的失望。薩皮爾因爲看見在美國的印第安的部落裏，每一個人都能充分的去享受其固有的和諧的平衡的自足的文化，沒有所謂精神上的失望。同時，他又感覺到在現代的文化裏缺乏了這種和諧的平衡的自足的原則，使其文化呈了失調的現象，使個人有了煩悶與失望，所以他遂提倡這種所謂眞的文化。

其實，薩皮爾不過是就文化的原有的三種意義，而加以解釋。同時，他自己却注重於上面所說的第三種意義。照我個人看起來，薩皮爾所注重的第三種意義，是與第二種意義，以至第一種意義，都有了密切的關係。因爲文化的本身，正如泰羅爾所說，是一個複雜的總體，所以從文化的成分或是靜的方面來看，牠是含有物質與精神各方面。從文化的發展或是動的方面來看，牠是含有變化與累積的歷程。若從文化的整個或是這兩方面——動的與靜的——來看，牠是一個複雜的總體。怎麼樣的使這個複雜的總體，得到和諧平衡自足的地位，而使人類得到美滿的生活，可以說是文化學上的一個重要的問題，也是一般處在沒有和諧平衡自足的文化的人們，所要解決的一個重要的問題。我們在這裏所要指出的，是薩皮爾所說的文化的三種意義，可以說代表我們在上面所說的文化的三方面，這就是靜的方面，動的方面，與整個方面。

總而這裏所說的文化的三方面，若綜合起來，也不外是一個東西的二方面。因爲這個整個

的東西，或是泰羅爾所謂這個複雜的總體，分析起來，是有了兩方面。這就是靜的方面，與動的方面，或是文化的成分與文化的發展的兩方面。同時，在成分的方面，又可分為物質與精神的分別，在發展的方面，也有了變化與累積的階段。然而所謂文化的成分上的物質與精神的分別，與文化的發展上的變化與累積的階段，固是為着我們研究上的便利起見而發生的概念，所謂文化的靜與動或是成分與發展的區別，也是為着我們研究上的便利而發生的概念。因為文化的本身上，並沒有這樣的區別，而是一個整個東西，或是泰羅爾所謂複雜的總體。

我所以特別的注意到這個文化的意義，因為這不只可以使我們明白文化是什麼東西，而且可以使我們對於文化的實際問題的解決上，有了很大的幫助。這一點我們在別的地方當再加以說明。我們在這裏只要指出，近來一般人之談文化的實際問題的，而尤其是近來一般人之談西洋與中國的文化的問題的，往往是因為對於文化的意義，缺乏了相當的認識，結果不只是引起很多的無謂的糾紛與爭論，而且對於我國的文化的實際問題的解決上，引起很多的困難，與生出不少的障礙。

我們在上面已經說過，德文的 Kultur，與英文上及法文上的 Culture，都是從拉丁文 Cultus 而來。而 Cultus 又是從字幹 Col 而來。Col 這個字幹在希臘文為 Koa。比方，所謂 boukolos 的意義是農夫，又如 Agricola 的意義是農業，再如 In-Colo 的意義是居住，這都是從 Col 的字幹而來的。

拉丁文的 Cultus 既是從 Col 而來，而這兩個字的意義是差不多一樣。Cultus 的意義，有了好幾種：第一，是含有耕種的意義，比方，agri non omnes Frufiferi suntqui Coluntur (Cicero, Tusc, 2,5. 13)，就是這個意思。第二，是含有居住的意義，比方 colitur ea (urbis) et habitatur frequentisslme (Cicero Verr. 2,4.53)，就是這個意思，第三，是含有練習的意義，(比較 Cicero, Brut, 9, 1)。第四，是含有留心或注意的意義。這不只是指着人類留心或注意於某種東西，而且含有神靈留心或注意於某種事物。比方，Deos deaque veneror qui hanc urbem colunt 看 Plaut 5,1, 19)，就是這個意思。第五，是含有敬神的意義，比方：Hos deos et venerari et colere debemus (Cicero, De Doorum Matura 2,28, 71)；又如，西塞羅所謂哲學是靈魂的文化 (Cultura arrirui est Philosophia)，也可以說是表示文化的精神方面的意義。

總而言之，Cultus 一字，不但含有物質文化的意義，而且含有精神文化的意義。在古代社會裏，以至現代的原始社會裏，敬神與耕種是有了密切的關係的。耕種與居住可以說是物質文化的要素，而敬神與哲學可以說是精神文化的要素。所以從語源上來看，所謂文化並非專指精神一方面，也非專指物質一方，而是包括精神與物質兩方面。這也就是薩皮爾所說的文化的第一種意義。

又在西塞羅 (Cicero)的講演 (De Oratore 1,8, 33) 裏可以找出人類從野蠻的生活而到人

文的文化的說法 (Homines e fera agrestique vita ad humanus cultum civilemque deducere)，這是很顯明的指出文化是有等級的，而且，是有進步的。這可以說是文化的價值的觀念。羅馬人之所以覺得其自己的文化是高於其他的民族的文化，無非是由這種觀念而來。這也可以說是一種誇大狂而像薩皮爾所說的文化的第二種意義。

我們從文化的成分方面來看，文化是包括精神與物質的要素，而且兩者是有了密切的關係。從文化的發展方面來看，文化是有等級的，有進步的，因此之故，一般人之專只注重於文化的某一方面，如文字，或文學，或學術，或物質，固是陷於錯誤，就是一般的神學家，或其他的學者所主張的文化退化的學說，也是陷於錯誤。然而同時，我們也得指出，相信文化進步的理論，未必是含有薩皮爾所說的誇大狂的觀念。

我們上面曾說過薩皮爾所說的文化的第三種意義，是與其第二種意義，以至第一種意義，有了密切的關係。薩皮爾之所以注重於第三種意義，是有其特殊的理由的。原來自工業革命以後，所謂精神文化的進步，照一般人的觀察，是遠比不上所謂物質文化的進步那麼快，結果是形成文化的失調，對於社會上發生了很多的問題，而有了人類精神上的不少的失望，所以怎麼樣的去使這種失調的文化，能夠呈了和諧平衡自足的狀態，是一般的人們所覺爲文化問題中的一個最根本與最重要的問題，而一般研究文化的人們，更能容易看出這種的文化的失調的趨勢，所以不只是薩皮爾特別的注意到這個問題，就是比方牟勒來挨爾(Muller-Lyer)與烏克朋

（W. F. Ogburn）都特別的注意到這個問題。我們在下面對於這一點，也當加以詳細的討論，在這裏，我們所想指出的，是我們可以把薩皮爾以及其他的學者，在所謂原始的社會裏，如印第安的部落裏所研究的文化的結果，以為我們的參考的資料，然而我們却不能把牠來做模仿的目標。換句話說，我們決不能恢復所謂原始的文化的生活，而像印第安人的文化一樣的和諧平衡自足。反之，我們要從我們現代的文化裏，找出和諧平衡自足。因為，不但我們自己不能復回原始的文化，不能過着印第安人的生活，就是一般的所謂原始的人民，像印第安的人們，也留不住他們自己的文化。原來文化是變化的，文化的各方面是有了密切的關係的，因為牠是變化的，所以既變之後，再想復回以前的文化的狀態，是絕不可能的事。因為牠的各方面都有了密切的關係，所以一方面的波動，往往會影響到別的方面，在這種互相影響的歷程中，其所需要或是經過的時間，也許很長，然而影響是一種不可避免的事實。這是從我們自己的文化方面來看。至於所謂原始的文化，像印第安人的文化，在這個交通的工具日精與民族的接觸日繁的世界裏，既沒有一個部落可以閉關而自守，也沒有一個可以獨立而生存。印第安人的固有的文化，既不足以適應於現代的美國的環境，其他的原始社會的文化，也不足以適應於現代的世界的環境，所以假使他們不願意去變化他們自己的固有的文化的話，恐怕他們的民族，要有消滅的危險。

我們知道，文化的各方面，不但有了密切的關係，不但是變化的，而且是累積的。前一代

的文化，不只是有了不少的成分，往往傳遞到後一代，而且往往成爲後一代的文化的基礎。假使文化內變化愈劇烈，則其彈性也必愈增大，而其所包含的成分也必愈爲繁多，與愈爲複雜。同時，其成分的關係也必愈爲密切與愈易於互相影響。因而其所累積的東西，也必愈爲增加。所謂累積的增加，可以說是內容的豐富，可以說是範圍的放大，而其所受所謂地理生物心理與社會的各種的自然的因素的影響，也必因之而減少。文化之所以能超越地理、生物、心理、與社會的各種自然的現象，而自成爲一種格式，自成爲一個範圍，自成爲一種對象，自成爲一種題材，而使文化學有成立的可能性，就是這個原因。

然而所謂文化是超越地理、生物、心理、與社會的各種自然現象，而自成爲一種格式，自成爲一種範圍，自成爲一種對象，自成爲一種題材，並不是說文化之於這些自然現象是沒有關係的。其實，文化不但是以這些自然現象爲基礎，而且要以這些自然現象爲資料。換句話說，文化不外是人類爲着適應這些自然現象或是自然環境，而努力於利用這些自然現象或自然環境的結果。比方：一座房子，我們可以叫做文化，然而房子所用的磚瓦，所用的木料，可以說是自然的資料。一碗羹饌，我們可以叫作文化，然而羹饌中的魚肉蔬菜，也可以說是自然的資料。一件衣裳，我們可以叫作文化，然而衣裳的原料，也許就是自然的產物。一部汽車，我們可以叫做文化，然而汽車的鋼鐵，也是自然的產品。這樣的類推，不只是所謂物質的文化，是要靠自然的資料，就是精神的文化，往往也是自然的結果。爲什麼人類能說話而動物却不能

說話，這是有了生理上的自然的不同，為什麼人類能創立學說，高談主義，而動物却不能創立學說，高談主義，這是因為在頭腦的構造上，人類與動物有了差異，然而這種差異，也可以說是一種自然的差異。

文化既不外是人類適應各種自然現象或自然環境而努力於利用這些自然現象或自然環境的結果，文化也可以說是人類適應時境以滿足其生活的努力的結果。

第三章　文化與文明

上面是解釋文化的意義，我們現在且來說明「文化」與「文明」的關係或區別。

我們在上面已經說過，西文上的 Culture 固是譯爲文化，可是西文上的 Civilization 也有人譯爲文化。這就是表示一般的人們，對於文化與文明這兩個名詞，並沒有加以什麼的區別。其實，不但是我國的人們，對於這兩個名詞，往往沒有加以什麼的區別，就是西洋的一般學者，往往也沒有加以什麼區別。所以，有些人，如威士萊 (C. Wissler) 喜用文化這個名詞，他的人與文化 (Man and Culture) 一書，就是一個例子。又有些人，如哥爾特威士 (A.A. Goldenweiser) 又喜用文明這個名詞，他的早期的文明 (Early Civilization) 一書，就是一個例子。

這是從個人方面來說，若以國家方面來看，有些國家喜歡應用文化這個名詞，有些國家，又喜歡應用文明這個名詞。德國可以說是前者的一個例子，而法國可以說是後者的一個例子，雖則我們在這裏，也得指出，德人所用的文化(Kultur)，與法人所用的文明 (Civilization)，固有其不同之處。

不但這樣，有些人在其早期的著作裏，喜歡應用文明這個名詞，可是在其後來的著作裏，

又喜歡應用文化這個名詞。泰羅爾（E. B. Tylor）是一個很好的例子。泰羅爾在一八六五年所出版的人類早期歷史與文明發展的研究（Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization）一書裏，喜用文明這個名詞；到了一八七一年，他在其所刊行的原始文化（Primitive Culture）一書，又喜用文化這個名詞。泰羅爾對於應用這兩個名詞上，前後雖是不同，然在意義上，卻沒有什麼分別。其實，他在前書中的文明的定義，與後書中的文化的定義，就沒有什麼分別。這一點我們在下面還要說明，我們在這裏，只要指出，就是在原始文化一書裏，他自己就顯明的表示文化與文明這兩個名詞的意義，是相同的。所以他劈頭就把這兩個名詞相混而用，或是相並而提。

我們可以說，大致上，七十年前的英國人，都喜歡應用文明這個名詞。巴克爾（H. T. Buckle）在一八五七年所出版的英國文明史緒言（Introduction to the History of Civilization in England）就是一個例子。直到二十世紀，比方，卡彭式（Carpenter）的文明（civilization: Its causes）一書，以至培利（W. J. Perry）的文明的生長（The growth of civilization），還是喜用文明這個名詞。然而最近數十年來，文化這個名詞，已逐漸的流行起來。比方，斯密斯（G. E. Smith）以及馬凌諾司基（B. Manlinowski），都是喜用文化這個名詞。同樣，在法國近來也逐漸有人採用文化這個名詞去代替以往所常用的文明這個名詞。比方，百多年前的基佐（P. G. Guizot），其在歐洲文明通史（General Histoire de European

Civilization 1828)，與法國文明史（L'Histoire de Civilization en France 1828–30）對於文明這個名詞的普遍化上，有了不少的貢獻。直到現在，大多數的法國學者，還是喜用這個名詞。然而近來，已有些人像沙盧尼（E. Chalupny）在其一九三〇年所刊行的社會學原理(Precisd'un Systeme de Sociologie)不只喜用文化這個名詞，而且提議一種文化學。至於美國的學者，在近年以來之喜用文化這個名詞去代替文明這個名詞，更爲顯明，雖則文明一字，並非完全沒有人應用。

在我國，同樣的有了這種趨勢。文明這個名詞，在我國用得很早。易經裏就有「天下文明」的詞句。然而數十年來，國人應用這個名詞，大致是從西文的 Civilization 或 Culture 翻譯而來。而且，在某一個時候，而特別是在民國初年，所謂文明的東西，往往是指着新的東西而言。所謂文明劇，文明結婚，都是這個意思。同時，所謂文明的東西，或是新的東西，往往也就是西化的東西。

文明這個名詞在十多年前，既常爲一般國人所應用，又常爲一般學者所採用。比方，李大釗先生在民國七年七月所出版的言治季刊上所發表的東西文化根本之異點一文，就是一個例子。此外，又如屠孝實先生在學藝雜誌第三號所譯日人金子馬治的東西文明之比較一文，傖父先生在東方雜誌十四卷第四號，所發表戰後東西文明之調和一文，以及好幾位學者，在上次歐戰的時期中，在東方雜誌上所發表的文章，以至其他的各種刊物，如新潮雜誌，都是喜歡應用

文明這個名詞，而很少應用文化的字樣。

然而近年以來，而尤其是十餘年來文化這個名詞的應用，在我國卻逐漸的普遍起來而代替了文明這個名詞。一般的人們所謂文明戲，文明結婚，固已少見，就是一般的學者對於文明兩字，也較少用。反之，文化兩字之見於刊物著作的，隨處可舉。就以民國二十四年馬芳若先生所編的中國文化建設討論集來說，裏面所搜集的文章，共有一百六十篇。在這一百六十篇文章中，只有一篇的題目是叫作文化與文明。而且，這篇文章的目的的是說明文化與文明的區別。其他的文章的題目差不多都用文化兩字。這就可以見得文化這個名詞流行之廣，而與十餘年前的國人之喜用文明兩字的情形，恰恰相反。我所以說國人近來喜用文化兩字，去代替文明兩字，從此也可以看出來。

總而言之，有些人們或有些民族，雖喜用文化這個名詞，有些人們或有些民族，雖喜用文明這個名詞，然而在意義上，是往往沒有加以什麼的區別。同樣，無論西洋也好，中國也好，從時間上看起來，從前喜用文明這個名詞的，後來雖有了普遍的採用文化這個名詞的顯明的趨勢，然而在意義上，兩者也是往往沒有加以什麼的區別的。

其實，有許多的人們，在其同一的著作中，以至在其同一的章段中，對於這兩個名詞，雖是往往兼用，而對於這兩者的意義，卻又沒有分別。比方，赫德在其人類歷史哲學的觀念一書裏對於文化（Kultur）與文明（Zivilization）這兩個名詞的意義，就沒有什麼的區別。同

樣，斯賓塞爾在其社會學原理 (Principles of Sociology vol. II. part v Chapter 17) 裏對於這兩個名詞的應用，在意義上，也差不多是一樣。就是好多的著名的人類學者，或社會學者也往往有意的或無意的去混用或兼用這兩個名詞。哥爾特威士 (A.A. Goldenweiser) 在其早期文明 (Early Civilization) 一書，以至泰羅爾 (E. B. Tylor) 在其原始文化一書，對於這兩個名詞，都有意的或無意的去混用或兼用。其實，這些的例子是太多了，太普遍了。這是稍爲留意於這兩個名詞的應用的人們，隨便有任何刊物或說話中所很容易聽見的。

然而，也有好些學者，以爲文明與文化這兩個名詞的意義是有了很顯明的區別的。比方，德國的著名學者洪保德 (W. V. Humbolt) 在一百年前已經指出這兩個名詞的意義不同（參看Über Kawisprache I. Berlin 1832 S. XXX VII）。照洪保德的意見，這兩者在社會裏都有其作用，然而文明是人民的外表的制度與習慣以及其關係的內在的情性的教化，文化是這種社會的狀態的改善而加上科學與藝術。洪保德又以爲以社會的力量去統治與改善人類的基本的情性，可以叫做文明 (Zivilization) 反之，以科學 (Wissenschaft) 與藝術或技術 (Kunst) 去統治自然 Die Beherrschung der Natur)，可以叫做文化。他又指出這兩者未必是有了密切的關係。比方，以中國而論，照洪保德的意見，從其孝敬的訓練方面來看，中國有了不少的文明，然而從其技術的缺乏方面來看，中國卻很少有文化。他又指出在西洋古代的犬儒學派的學者 (Die Rynischen Philosophen)，不只是宣講其純粹與嚴格的道德的觀念，而且生活於這種道德的行

爲，所以他們有了很多的文明，然而除了倫理的智識之外，他們對於其他的智識或科學(Wissenschaft)，以至所有經濟的事物很少注意，結果是他們缺乏了文化。反過來看，在羅馬共和國的最後的一世紀中，羅馬人對於科學與技術 Wissenschaft und Kunst 雖很注意，然而他們既做了很多不道德與不人道的事情，我們只能叫羅馬的這個時代爲文化時代，而不能謂爲文明時代。

又如舍夫雷 (A. Schaffle)，在其社會體質的構造與生活 (Bau und leben des Soziale korpers 4 Bde 1875-1878)，及其社會學綱要 (Abriss der Soziologie 1907) 二書裏，對於文化與文明這兩個名詞的意義，也加以區別。在前一書裏，他以爲社會的發展的結果就是教化(Gesittung)，而教化可以分爲文化與文明兩方面。文化是一切教化的物質的價值 (Sachlichen Gehalt Aller Gesittung)，文化是這種價值(Gehalt)的獲得與保存，是競爭生存中的高尙的形式。所以文明也可以說是人類的內在的東西。舍夫雷又指出是從文明的性質與階段中，我們找出進步的事實，也是從文明的性質與階段中，我們找出適應的歷程。

在社會學綱要裏，舍夫雷又以爲文化是外部與未知的世界的征服(Bewaltigung der Aussen- und Fremdwelt)，文明是在平靜的團體與接觸中的常常增加與常常平衡的容化作用的發展。

同樣，倭鏗 (R. Eucken) 在其現代的基本觀念 (Die Grundbegriffe der Gegenwart 2 auft. 1893) 也以爲征服自然的外表是文化，而統治自然的內在是文明。

巴爾特 (P. Barth) 在其歷史哲學與社會學 (Die Philosophie der Geschichte als Soziologie 4. aufl. 1922)，也告訴我們道：大致上，人類征服自然的物質與自然的勢力，謂爲文化；而人類統制自己，這就是說統制自己的原來與其本的情性，謂爲文明。文化表示一種外表的歷程，而文明表示一種內在的歷程。巴爾特又指出所謂精神文化(Geisteskutur)這個名詞，不外就是表示文化的範圍的擴大，而包括內在的歷程。同時，也可以說是文化 (Kultur) 這個名詞的原來的意思，尙未完全消滅，故還有人以爲文化是包括物質與精神兩方面。

總而言之，照洪保德、舍夫雷、倭鏗、巴爾特，以及好些德國人的見解，文明是偏於精神的，而文化是偏於物質的。美國的社會學者華德 (L. Ward) 在一九〇三年所出版的純粹社會學 (Pure Sociology p 18)，指出德文上的文化 Kultur 這個名詞，是限於物質的東西就是這個意思。

在我國，也有人偏於這種的看法。比方，胡適之先生在民國二十四年三月三十一日在天津大公報所發表試評所謂中國本位的文化建設一文裏，曾說「我們肯往前看的人們，應該虛心接受這個科學工藝的世界文化，和它背後的精神文明」。這就是以爲文化是偏於物質方面的東西，而文明是偏於精神方面的東西了。

然而，也有些人以爲文明是偏於物質方面的東西，而文化是偏於精神方面的東西。比方，張伯倫 (H. St. Chamberlain) 在其十九世紀的基礎 (Die Grundlagen des 19 Jahrhunderts

(2. Aufl. 1900)一書裏，以爲工業經濟、政治、教會，是屬於文明，而世界觀（Weltan-Schauung（包括宗教與道德的觀念）與藝術，是屬於文化，可以說是趨向於這種看法。不過，我們也得指出，張伯倫以爲發明（Entdeckung）與科學（Wissenschaft），是屬於智識（Wissen）方面的東西。智識，從張伯倫看起來，既不屬於文明，也不屬於文化，而乃與這兩者處於平行的地位。質言之，除了文明與文化兩個概念之外，還有智識的概念，而成爲三種鼎立的概念。

又如未柏（Weber）與馬其維（R.M. Maciver）也可以說是偏於這種主張的。關於未柏的意見，我們當在下面加以解釋，我們在這裏先說馬其維的看法。我們可以說馬其維的意見，大致上與未柏的意見是相同的。馬其維在一九一九年所出版的社區（Community）一書，已區別文化與文明這兩個名詞的意義。他以爲前者是一種共有的機構，而後者是一種自足的興趣。到了一九二五年，他又出版一本現代的國家（The Modern State），也對於這兩種概念，加以解釋。然而他解釋這兩種概念之比較透切的著作，是他在一九二九年所刊行的社會——其構造與變化(Society: its Structure and Changes)一書。這本書在一九三七年又改訂爲社會——本社會課本。我是根據其後一本，而特別是第十四章，以解釋他的意見。

馬其維好像是受過張伯倫與未柏的主張的影響。在社區一書裏，他曾同意於張伯倫所謂只有科學而沒有詩歌，與只有文明而沒有文化，是一件對於人類的精神上最爲危險的一件事情。

在社會一書裏，他自己就指出，他的文明與文化這兩個概念的區別，是與宋柏的文明與文化這兩個概念的區別，是很相近的。

從馬其維看起來，凡是人類努力去設法以統制其生活的狀況的一切的機構與組織，可以叫作文明，而凡是人類努力去設法以滿足自己的內在的結果，可以叫做文化。質言之，文明是利用的東西，而文化是自足的東西。文明是工具，而文化是目的，是價值，是時款，是情緒的結合，是智識的努力。打字機、印字館、工廠、機器、電話、汽車、銀行、學校、法律、選舉箱，以至貨幣制度等等，都是文明。小說、圖書、詩歌、戲劇、哲學、信條、教堂、遊戲、電影等等，都是文化。

我們應當指出，照馬其維的意見，所謂文明未必完全是指着物質的東西，而所謂文化也未必完全是指着非物質的東西。比方，教堂雖是列於文化的範圍之內，可是教堂也可以謂爲物質的東西。又如，法律雖列在文明的範圍之內，可是法律不能謂爲物質的東西。而且，我們也得指出，馬其維的文化與文明這兩個概念之於張伯倫的文化與文明這兩個概念，也有不同之處。前者把智識當爲文化，而後者把智識放在文化與文明的範圍之外，而自成爲一個範圍。前者把教堂當爲文化，而後者把教堂當爲文明。然而大致上，我們可以說他們的看法是相近的，這就是文明是偏於物質的，文化是偏於精神的。（參看斯賓格勒 O. Spengler 的西方沒落 Der Untergang des Abendlandes 1918–1920）。馬利坦（Jacques Maritain）在一九三〇年所刊行的

宗教與文化(Religion et Culture p. 12)一書裏，以爲德國人與俄國人常用文明與文化爲對峙的概念，而且從惡意來看文明，是指着社會生活的物質機械與外表方面而言，就是這個意思。

從上面所說的來看，我們知道有些人以文明爲精神的，而以文化爲物質的。又有些人以文明爲物質的，而以文化爲精神的。那麼所謂這種文明與文化的意義的區別，可以說是不外隨着各人的主觀而不同罷。結果，是這種區別對於一般人，不但沒有多大的用處，而且徒增其思想的紊亂而已。至如布利華特(R. Briffault)以爲社會與政治是文明，而藝術科學文學是文化，雖非完全以物質與精神去區別文明與文化，(參看 Society and Civilization Sees Breakdown 1932)然而這種區別，也並沒有什麼合理的根據。

我們上面已經說過，從其語源與近來一般學者的意見來看，文化是包括物質與精神兩方面的。又從一般人以至一些學者的用法來看，文化與文明並沒有很大的差異。所以，以物質與精神去區別文化與文明，是很不得當的。而況物質之於精神，既有了密切的關係，所謂文化與文明，至多也不外是一個東西的兩方面，事實上，是不能分開的。一些區別這兩種概念的人，對於這種道理，也未嘗否認。比方，馬其維在其社會一書裏，雖極力主張文化異於文明，而且往往處於相反的地位，但他又不得不承認這兩者不但有了密切的關係，而且在好多東西中，兩者是混而爲一，而不易分開。

此外，我們也曾說過，德國人喜用文化這個名詞，法國人與英國人喜用文明這個名詞，而且這兩者也固有其不同之處；然而，同時，也有其相同之處。關於這一點，我們可以把華德(L. Ward) 的意見來說明。華德在其純粹社會學 (Pure Sociology) 一書（頁十八）裏，雖然指出德國人所用文化這個名詞，是指着物質方面而說，而與英國人所說的文明，是包括精神與物質兩方面，而有了不同之處，然而他也承認，從文化的階段方面來看，而尤其是較低的文化的階段方面來看，德國人所說的文化的意義，是很近於英國人所說的文化的意義。同時，德國人所說的文化歷史，是接近於英國人所說的文明歷史。華德這種看法，是否妥當，固是一個問題，然而德人所說的文化，與英人所說的文明，華德一方面固指出其不同之處，然一方面也指出其相同之處。

其實，德國人並不完全以文化這個名詞去指着物質方面的東西。德國的末柏 (A. Weber) 卻以為文化是偏於精神方面的東西。就是德國的巴爾特 (D. Barth) 也指出德文上有所謂精神文化 Geisteskultur 的用法。反過來看，末柏以為文明是偏於物質方面的東西，而與美國的馬其維 (R. M. Maciver) 的用法相同。此外，德國的洪保德 (W. V. Humbolt) 以為文明是偏於精神方面的東西，這與法國的基佐 (F. Guizot) 在其歐洲文明通史與法國文明史裏所用文明這個名詞的意義，根本上可以說是相同的。

不但這樣，德國學者之中之以為文化 (Kultur) 是包括物質與精神兩方面的東西，也並不

少。巴爾特已經指出這一點。此外，德國的近代的著名的歷史學者拉姆普薩卡斯（K. Lamprecht）就以爲，文化不只是指着物質方面的東西，而是包括了精神方面的生活。又如佐德爾（Fr. Jodl）在一八八七年所刊行的文化史的寫作——其發展與問題（Die Kulturgeschichtsschreibung. ihre Entwicklung und ihr Problem S. 112），也很顯明的告訴我們，文化不只是指着人類對於自然的征服，而且包括社會的各種運動與人類追求於理想的努力(Das Ringen der Menschen Nach dem Ideal)。

這樣看來，德國的好些人們所用文化這個名詞的意義，豈不是正與華德所說的英國人所說的包括精神與物質兩方面的文明這個名詞的意義，是一樣嗎！

此外，又有些人以爲文化是具有普遍性的，而文明是具有特殊性的。比方威利斯（W. D. Wallis）在一九二七年所出版的社會學緒言（An Introduction to Sociology）一書，以及有些人類學者，就偏於這種主張。他們以爲，比方，我們可以把整個歐洲的人們的成就，叫作文化，可是我們對於某一個國家或某一個民族的成就，叫作文明，因爲前者是具有普遍性的，而後者是具有特殊性的。

然而同時又有些人以爲文明是具有普遍性的，而文化是具有特殊性的。未柏與馬其維就是這樣的看法。什麼是文明，什麼是文化，我們在上面說及馬其維的這兩種概念的時候，已經說明。他們以爲假使交通便利的話，文明像電話，像汽車，是很容易的從一個地方傳到別的地

方，而爲世界各國所共有的東西。至於文化，像文學，像哲學，這是一個國家或一個民族的內心的表現的東西，不容易從一個地方傳到別的地方，所以這些東西往往是一個國家或一個民族所獨有的東西。爲了世界的各國家各民族所能共有的東西是具有普遍性的，爲了一個國家或一個民族所獨有的東西是具有特殊性的。照馬其維的意見，文明是發明的，文化是創造的；文明是利用的，文化是自足的；文明是易於變化的，易於進步的，而文化卻不是這樣；文明是易於傳播的，易於模仿的，而文化卻不是這樣；因而文明是具有普遍性的，而文化是具有特殊性的。(參看 R. E. Park, Reflections on Communication and Culture, American Journal of Sociology vol. XLIV)

與這種的區別有了連帶的關係的，是有些人以爲文明是文化的一部分。一般的人類學者，以爲世界上無論那一個民族，都有其文化，然而未必是個個民族有了文明，就是偏於這種的主張。至於這一點，我們在下面當再爲說明，這裏可以從略。

然而同時卻也有人以爲文化是文明的一部分。馬考利氏 (T. B. Macaulay) 曾說過，文化是文明的理智方面（參看 New English Dictionary 文化條），就是這個意思。基佐(Guizot) 在其著作裏，以爲文化是文明的一種不確定而普遍的上層的觀念，好像也是有了這種意思。

又如，敦爾恩華爾德 (R. C. Thurnwald) 在美國社會學評論 (American Sociology Re-

view vol. I No. 3, 1936) 上所發表的文化機構的分析的一個貢獻 (A Contribution Toward Analysis of Mechanism of Culture) 一文裏，以爲文明是物質或精神方面的整個的革新的東西，在這種東西的革新的歷程中，凡是一切的制度或觀念之成爲一個團體中的行爲的共同的標準，而不易於革新的，謂爲文化；這也可以說文化成爲文明的一部分。敦爾恩華爾德在這裏，以爲文明是易於變化的，而文化卻是不易於變化的，這與上面所說的馬其維的意見，有了相同之處。

再如，胡適之先生在一九三五年在東方雜誌上所發表我們對於西洋近代文明的態度一文裏，說文明是一個民族應付他的環境的總成績，文化是一種文明所形成的生活的方式，也可以說是近於這種主張的。

又有些人，以爲文明是較高的階級，而文化是較低的階級。敦尼斯 (Tonnies) 在一八八七年所發表的社團與社會(Gemeinschaft und Gesellschaft)一書裏，以爲就發展的歷程來看，文化的發展在先，而文明的發展在後。這就是說，這兩種東西的發展的程序，是從文化而到文明。從文化發展到文明，正像從社團 (Gemeinchaft) 而發展到社會 (Gesellschaft) 一樣的。敦尼斯雖是注重於文化與文明兩者的發展的先後的程序方面，然而這個發展的程序，已經含有多少的階段上的高低的意義。（參看 P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie S. 444）

提克松 R. B. Dixon)在其文化的造作 (The Building of Culture 1923) 一書裏，說文化是人民的產物與動作，社會與宗教的規例，以及風俗與信仰的總和，假使這些東西都比較的進步的話，我們可以叫做文明。這是顯明的指出文明是較高的階段，而文化是較低的階段。

又如福爾森 (J. K. Folsom) 一九二八年所刊行的文化與社會進步一書裏，也以爲文化是人類生活的一切的人爲的、或超有機體的東西，而文明不外是文化在發展上達到某種階段的東西。大致上，福爾森以爲有了文字，與用了金屬，就可以叫作文明。他又指出他這樣的用了文化這個名詞，是與一般人之用這個名詞指明美術，好習慣，以及普通的教育是不同的。

又如，俄斯本 (J. L. D. Osborn) 在其社區與社會 (Community and Society 1933 p. 386) 裏，以爲比較正確的說，文明是文化的最後的階段。所以野蠻人與半開化人都有其文化，可是他們卻沒有文明。同樣烏克朋 (W. F. Ogburn) 在其社會變遷 (Social Change p. 5) 裏也指出假使從歷史方面來看，文明可以說是文化的新近的方面 (The Late Phase)，這就是說，文明是現代的文化。

然而同時，也有人以爲文化是較高的階段，而文明是較低的階段。比方，黑斯(E. C. Hayes)在一九一五年所出版的社會學研究緒言 (Introduction to the Study of Sociology) 曾根據莫爾甘 (L. Morgan) 的古代社會 (Ancient Society 1876) 以及斯式蘭德(A. Sutherland)的道德本能的發生與生長 (The Origin and Growth of the Moral Instinct 1898) 二書中的

社會進化的階段，而加以增改，分爲四個階段。一爲野蠻階段(Savage Stage)，二爲半開化階段(Barbarian Stage)，三爲文明階段(Civilized Stage)，四爲文化階段(Cultural Stage)。這可見得在社會進化的階段上，所謂文化階段，是比文明階段爲高了。又如，庫利(Coley)在一九二五年所出版的社會過程(Social Process)一書裏以爲文化的意義，至少從一方面看起來，一定是指明我們在我們的時代中，是超出特殊的環境，而使我們在最高層的水平線上，去呼吸那些平平靜靜的變動的偉大的傳統的空氣。庫利在這裏雖然是沒有把文明與文化這兩個名詞的意義來區別，然而從他在這裏所說的文化的概念來看，文化是比起一般英美人所說的文明，較爲高超，是無可疑的。

此外，還有人像杜威(J. Dewey)在一九一五年所刊行的德國哲學與政治(German Philosophy and Politics)一書裏，以爲德國人所說文明，是一種自然，而且大部分是無意識的(unconscious or involuntary)的生長的東西；而文化是一種考慮過(diliberate)或有意識(conscious)的生長的東西。杜威又以爲文明是外表的東西，這就是因爲人民爲着生活上的需要，密切的住在一塊，而產生出的一種副產品。文化並不是人類自然動機的果實，而是經過內在的精神所變化的自然的動機(Natural Motives)。他又指出，康德(E. Kant)也以爲文明不外是社會上的所謂適宜與精美的外表的東西，而文化的要素卻是道德，這就是理性的目的的規例。杜威更指出在近代的德國的著作裏，德國人所說的文化，是注重於團體與民族的性格。比

方，商業、藝術、哲學、宗教，凡是以民族的才能爲立場，而有意識的發展的，都可以叫作文化。至於文明是包括一切東西之不受有意識的目的的限制。比方，自然而然所產生的語言，以及流行的習俗、禮節，與政府的警察的動作等等。

然而同時，我們也可以指出，凡是一般的學者之以文明爲文化的較進步的階段的，往往以爲文化愈進步，則理性愈發展，理性愈發展，則人類的動作愈趨於意識的管理。這樣看起來，文明可以說是有意識的東西的原因，也可以說是有意識的東西的結果了。

我們在上面不過是隨便的舉出一些例子，目的是說明文化與文明這兩個概念，雖有不少的人們，隨了各個人的主觀而加以區別，然事實上，這兩個名詞的意義，是常常的相混而用的。某一個人，或民族所謂文化，也許就是別一個人或民族所謂文明。我們在上面所舉出那些例子，都是注重於這兩個概念的兩種與相反的意義，而指出不只是在了不同的民族中，兩個不同的名詞，可以有了相同或相近的意義，就是在了一個同一的民族中，兩個不同的名詞，也可以有了相同或相近的意義。反過來說，不只是在了不同的民族中，同爲一個名詞，可以有了不同或相反的意義，就是在了一相同的民族中，同爲一個名詞，也可以有了不同或相反的意義。而且，同時我們又指出，不但不是一般的人們對於這兩個名詞的意義，往往沒有加以什麼的區別，就是一般的專門學者，對於這兩個名詞的意義，也往往沒有加以什麼的區別。

可是，我們既然有了這兩個名詞，照我們個人的意見，最好還是加以區別，而這種區別的標

準，應當從其語源與其應用的趨向方面來決定。關於文化這個名詞的語源及其應用的趨向，我在上面一章裏，已經說明。我們現在且略爲解釋文明的語源與其應用的趨向，而找出文化與文明這兩個名詞的區別的要點。

部爾多(L. Bourdeau)以爲文明(Civilization)這個名詞是創造於十八世紀的丟哥(A. R. J. Turgot)(參看部爾多 L'Histoire et les historiens 1888)，可是巴爾特氏(P. Barth)在其歷史哲學與社會學一書裏(頁六〇〇)曾指出從法文上看起來，這也許是對的，可是從拉丁文或德文看起來，卻不是這樣。菩斯韋爾(James Boswell)在其所著的約翰孫(Samuel Johnson)的傳記裏，雖曾告訴我們，當一七七二年，約翰孫預備其第四版辭典時，他只承認所謂禮儀(Civility)這個字，而不承認文明(Civilization)這個字。然而，這也正是顯明的指出文明(Civilization)這個字，在那個時候，必定已很流行，而其起源也必定更早。因爲，假使不是這樣，菩斯韋爾必不會提及約翰孫不承認這個字這件事。並且，菩斯韋爾除了提及這個名詞之外，還曾指出這個字的意義，這就是所謂文明是與野蠻(Barbarity)這個字的意義，處於對峙的地位。

大致上，英文與法文上的文明(Civilization)這個名詞的應用，在十八世紀，必定已經流行。布盧諾(F. Brunot)在其法國語言史(Histoire de la Langue Française 1930)，對於這一點，曾有詳細的敍述。他指出在十八世紀的時候，在法國的字典(Lexiques 上，是沒有

文明 Civilization 這個字的。是在一七九八年，哥肯（Gokin）指出去哥（Turgot）於一七五二年間用了這個名詞。然而照庫松（Counson）的意見，是在一七九八那一年，文明（Civilization）始正式的爲了法國共和國與學術「共和國」（La République Française et la République des Lettres）所採用。

在英文與法文方面，這個名詞的採用以至流行既在十八世紀的時候，那麼這個名詞的起源，也許是在十八世紀以前。巴爾特（P. Barth）以爲文明這個名詞的應用，是始於文藝復與的時代。也許大致上是對的。他並且指出在十世紀的時候，在德國的威登堡（Wittenburg）的地方，已有人用了這個名詞。

文明既像善斯韋爾所說是與野蠻處於對峙的地位，那麼文明的意義，比之文化的意義爲狹，是無可疑的。因爲人類無論怎麼樣的野蠻，總是有文化的。所以文明也可以說是文化的較高的階段。至於黑斯（E. C. Hayes）以爲文化（Cultural）的階段是高於文明（Civilized）的階段的說法，在一般的學者的說法中，可以說是很少的。

而且，我們知道 Civilization 這個字，是從 Civilize 這個字而來，而 Civilize 這個字又是從 Civil 這個字而來。Civil 這個字的意義，雖是很多，然而大致上，我們可以說：第一，是含有文雅的意義。我們常常說文明的生活（Civilized Life），或文明的國家（Civilized Nation），然而我們不大常說文化的生活（Cultural Life），或文化的國家（Cultural Nation）。德國人雖喜

歡應用文化的人民（Kulturvolker）這個名詞，然而這個名詞的使用，是對着自然的人民（Naturvolker）這個名詞而言的，而這種用法，是很容易的引起誤會。因爲德國人所說的自然的人民(Naturvölker)，並非沒有文化的人民，而只是指着文化較低或所謂原始文化的人民罷。其實，在拉丁文上 Civilemque，也是表示較高的文化。上面所指出西塞羅（Cicero）所說的人文的文化（Humanum Cultum Civilemque）就是這個意思。

第二，Civil 是含有政治(Political)的意義。英國人所說的 Civil Society，或是 Civil government，就是這個意思。十八世紀以前的好多英國的學者，往往是用 Civil 這個字去指明所謂 Political，固不待說，就是十八世紀以至二十世紀的好多英美的學者，也往往是用 Civil 這個字去指明所謂 Political。馬利登（J. Maritain）在其宗教與文化（Religion et culture 1930 D. 107ff.）；書裏，以爲從語源方面看起來，文明－(Civilization)是指着政治的生活（La Vie Civile ou Politique），這可見得法文上所謂文明，也是含有政治的意義。

其實，Civil 這個字是從拉丁文的城市(Civitas)與市民(Civis)而來，與希臘文的 Polis 有兩樣的意義。而所謂政治（Politics），又是從 Polis 而來。希臘與羅馬的城市，不但是政治生活的中心，而事實上，就是國家的本身。所謂「城市國家」就是這個意思。而從前所謂城市居民，或是現代所謂國民，在英文上都是叫做 Citizen，就是這個原因。而且，所謂市民，不但是在政治上享有特殊的地位，而且在生活的各方面，都較爲文雅，較爲進步，所以所謂文明

(Civilization)在原來的意義上，也就是現代的人們所說的城市化(Urbanization)。

總而言之，從其文雅的意義來看，文明可以說是文化的較高的階段。從其政治的意義來看，文明可以說是文化的一方面。所以從其語源來看，文明的意義，是比文化的意義爲狹。若再就其應用的趨向來看，文化的意義也可以說是較文明的意義爲廣。近代對於文化的研究上貢獻最大的，要算人類學與社會學人類學者。白泰羅爾(Tylor)用了文化這個名詞去代替文明這個名詞之後，一般的人類學者都喜文化這個名詞。至於社會上現代所流行的文化學派，是喜用文化這個名詞是更不待說。爲什麼他們以至一般人都喜用這個名詞，而少用文明這個名詞，大概也不外是因爲他們覺得前者可以包括後者，而後者却不能包括前者罷。

第四章　文化學史略

文化學（Kulturwissenschaft）這個名詞，據我所知道，應用得最早的，是在拉弗日尼・培古軒（M. V. Lavergne-Peguilhen）在一八三八年所刊行的動力與生產的法則（Bewegung- and Productions-Gesetzen）的第八頁。關於培古軒的文化學的範圍，意義，及其學說，我在下面當再加敍述。我在這裏，只要指出，我是在民國十九年在德國的基爾（Kiel）的世界經濟學院（Institute für Weltuirtschaft）的圖書裏，閱了這本書，而無意中看到培古軒在這本書裏說及關於文化學的問題。他這本書，主要是一本關於經濟方面的書，可是在第一部分的第一章裏，他不只用了文化學這個名詞，而且有意的要建立文化學。

培古軒雖然有意的要建立文化學，然而他所要建立的文化學，是社會學科（Gesellschafts-wissenschaft）的一種。

到了一八五四年，格雷姆（Gustav F. Klemm）不只用了文化學的名詞，與有意的去建立文化學，而且用文化學這個名詞，去名他的著作，這就是他的普通文化學（Allgemeine Kult-urwissenschaft 1854–1855）。格雷姆雖然用了這個名詞去作他的著作的名稱，但是他在這本書裏所敍述的，是偏重於所謂原始的文化方面。

其實，在德文方面，自培古軒與格雷姆用了文化學這個名詞之後，這個名詞的應用，很爲普遍。比方，弗勒米挨（F. Mullerlyer）在其文化的現象與其進步的趨向（Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschritts），敦尼斯（F. Tönnies）在其社會學的研究與批評 Soziologische Studien und Kritiken），俄彭海姆爾（F. Oppenheimer）的社會學系統（System der Soziologie），以及近來一般的社會學者，人類學者，以至經濟學者，政治學者等等，在其著作裏，都常常採用文化學（Kulturwissenschaft）這個名詞。

利開爾特（H. Rickert）在其文化學與自然學（Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft）以爲文化與自然有了很顯明的不同的範圍，所以除了自然學之外，我們可以建立一種文化學。又如俄斯特發爾特（Ostwald）所著的文化學的能力基礎（Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft）不只是用了文化學這個名詞以爲本書的名稱，而且是從物理學的力學的觀點去研究文化，這更可以見得文化學這個名詞的應用之普遍。

此外，在德文方面，又有人用 Kulturlehre 這個名詞。Lehre 也可以譯爲學，而與社會學（Gesellschaftlehre），或是政治學（Staatslehre）等等名詞，一樣的用法。

英國的著名的人類學者泰羅爾（E. B. Tylor）在一八七一年所出版的原始文化（Primitive Culture）一書的第一章的標題，是叫作文化的科學（The Science of Culture），這恐怕是英文方面，把文化當爲一種科學，而最先應用文化的科學這個名詞。泰羅爾是受過格雷姆的影

譯，他之所以用文化的科學這個名詞，大概也是從德文的 Kulturwissenschaft 翻譯而來，這一點，我們下面當再加解釋。

文化的科學 (Science of Culture) 這個名詞，自泰羅爾應用之後，在英文方面，近來應用的人，逐漸增加。英文譯本的牟勒來埃 (F. Muller Lyer) 的文化的現象及其進步的趨向裏所用 Kulturwissenschaft 一名詞，就譯為 Science of Culture，而麥多克 (G. P. Murdock) 在一九三二年的三十四卷的美國人類學者 (American Anthropologist) 雜誌上，曾發表了一篇論文，其題目就叫作文化的科學 (Science of Culture)。

我們可以指出，文化的科學，在英文上是有了三個字。這把來當作一種學科的名詞，是不大妥當。所以近來已有些人提議用 Culturology 去代替 Science of Culture。

Culturology 這個名詞，是一個單一的名詞，比起 Science of Culture 三個字，用來指明文化學，是高明得多。Culturology 在詞源上，雖是拉丁與希臘二種文字所混合而成，這就是首部為拉丁，後部為希臘，然而這種用法，也有先例。比方，社會學(Sociology)，就是一個很好的例子。只要一般學者能夠採用這個名詞，而同時對於文化學的本身上能夠努力去提倡，則將無論在名詞上，在實質上，文化學的發展，是沒有問題的。

研究文化的著作，在法文方面，雖比較德文與英文方面為少，然而想把文化或法文上的文明 (Civilization) 來建立為一種學科，也並非沒有人。雷翁得羅尼 (Leon de Rosny) 在一九〇

〇年所刊行的文明（或文化）的科學（La Science de La Civilization），就是一個例子，雖則他這本書的研究重心，是偏於人類學上的理論與敍述方面，所以他的附題是叫做 Traite d' ethnographie théorique et descriptive。此外，又如一九三〇年，沙律培尼（E. Chalupny）所著的社會學的系統（Précis d' un System de Sociologie），也指出文化學是一門科學，目的在研究文明或文化。

上面是指出德文英文與法文的文化學，或文化的科學這些名詞的來源與應用，至於中文上的文化學這個名詞，不只在日本有人應用，在中國近來也逐漸通用，作者在民國十七年間已在講堂中與演講會裏用過這個名詞。

十多年來，國人因討論東西文化的問題，因而往往也談到文化的根本問題，對於文化的研究的，固逐漸增加，而對於文化學這個名詞的應用的，也逐漸的增加。又作者在民國二十八年以後，曾在國立西南聯合大學裏，開了一門功課，名字就叫作文化學。數年以來，這門文化學曾不斷的開班，每年選讀這門功課的人們，也很不少，所以文化學這個名詞，在中國，無疑的今後應用的人們，也必更多。

我們在上面所說的，是注重於文化學這個名詞的來源，與應用的概略。但是，我們也已指出，最先用了 Kulturwissenschaft 這個名詞的培古軒，不只用了這個新的名詞，而且有意的要建立一種新的學科，這就是文化學。

而且，很湊巧的，是在培古軒出版他的動力與生產的法則這部書的時候，也就是孔德(A. Comte) 刊行其實證哲學 (Positive Philosophy) 的一年。孔德的實證哲學六大本的完成，是從一八三八年至一八四二年。但是，在一八三八那年所出版的實證哲學第一本，他已說明這部書的主要目的，是要建立一種新的學科，這就是社會學。

社會學之於文化學，雖是兩種不同的學科，然而這兩者卻不只有了密切的關係，而且前者對於後者的發展上，卻有了很大的貢獻。這一點我們在下面一章裏，要加以較為詳細的說明。

我上面已經指出，文化學 (Kulturwissenschaft) 這個名詞，據我所知道的應用得最早的，要算拉弗日尼．培古軒 (M. V. Lavergne Peguilhen)。培古軒於一八三八年在德國刻尼格斯堡 (Königsberg) 出版他的動力與生產的法則 (Die Bewegungsund Productions-Gesetze)。這是一種政治經濟的研究的著作 (Ein Staatswirtschaftlicher Versuch)。這本書的第一部分，是解釋社會及其要素。在第一部分第一章的第三節裏，培古軒說明社會學科 (Gesellschaftswissenschaft) 的內容，與範圍。社會學科的目的，照培古軒的意見，是探求社會的法則，正如自然科學，是探求自然的法則一樣。故從整個智識來看，我們可以分為二大類：一為自然科學，一為社會學科。

又照培古軒的意見，社會學科又可以分為四類：一為動力學 (Bewegungswissenschaft)，

二爲生產學(Productionswissenschaft)，三爲文化學(Kulturwissenschaft)，四爲政治學(Staatswissenschaft)。在動力與生產的法則這本書裏，培古軒所研究的是動力學與生產學，前者是要明白動的社會的各種的動作的法則，後者是要找出爲維持社會的必需的物品的生產的法則。至於政治學是探求在各種社會情况中所需要的國家的機構，與各種不同的政治制度的法則。

我們所要特別注意的是文化學這個名詞，見於這本書的第八頁。照培古軒看起來，文化學的目的是要確定或認識人類與民族的教化的改善(Vervollkommung)上所依賴的法則。(Die Kuturwissenschaft, doren Aufgabe es ist die Gesetze Festzustellen, anf welche die Vervollkommung der Menschen und der volker beruht)

我們當然要承認，培古軒所用文化這個名詞，在意義上，比較狹小。因爲他所謂文化，不但包括政治經濟各方面，而且所謂教化的改善，是偏重於所謂精神文化中的一方面，這與我們所謂教育方面，比較相近。

然而我們已說過，培古軒不但是第一個人用文化學這個名詞，而且是有意的要建立文化學。他自己很希望在他寫完動力與生產的法則之後，能繼續的寫一本文化學。可惜這種志願，始終沒有實現。他所謂文化，雖是狹義的，然這是因爲我們的時代所用文化的意義，與他的時代所流行的意義不同罷。

培古軒又以爲文化學及上面所說的其他三種社會學科的發展，是築在自然科學、生物學、

心理學與數學的基礎之上。這一點，也與孔德所謂社會學是築在這些科學的基礎之上，是有了相同之處。培古軒的著作，除了勞力與生產的法則外還有社會學科的原理(Grundriss der Gesellschaftwissenschaft 1838–1841)一書，以及關於社會學科與政治學的其他的論文。

培古軒在經濟學上既很著名，他在文化學上的貢獻與企望，差不多可以說是沒有人注意。一來，可以說是因為他始終沒有把他所要建立的文化學寫作起來。二來，可以說是因為脫不了當時的科學的兩種分類，而分為自然科學與社會學科，同時把文化學列為社會學科之一種，因而使文化學的範圍，弄得很為狹小。

其實，從我們看起來，與其說是文化學乃社會學科之一種，不如說是好多社會學科乃屬於文化學的範圍之內。政治、經濟，像我們上面所說，就是屬於文化學。培古軒所說的文化學，有些與我們現在所說的教育學相像，這一點我們上面已經提及，而我們之所以說他的文化學的範圍是很為狹小，也就是為了這個原故。

然而，在他的時代，他不只創造出文化學這個名詞，而且要建立文化學，這是不可多得的事情。文化學自他提倡之後，不只在十九世紀很少有人注意，就是在二十世紀，在十多二十年前，注意的人，也並不很多。可是，在一百多年前，培古軒已能這樣的注意，這又不能不說他有先見之明了。

我們上面也曾指出，除了培古軒之外，據我們所知的，用文化學(Kulturwissenschaft)這

個名詞較早的，又要算格雷姆（Gustav Fridrich Klemm）。格雷姆除了用過這個名詞之外，還用這個名詞來作他的一部很大的著作的名稱。這就是他所叫爲普通文化學（Allgemeine Kulturwissechschaft 1854–1855）。

格雷姆是德國人，他是於薩克森（Saxony）的開姆尼茲（Chemnitz）人。他生於一八〇二年。在一八六七年，他死於德國的德累斯頓（Dresden）。自一八三一年以後，他在德累斯頓的皇家圖書館裏作事，一八五四年至一八五九年間，他被任爲該館的館長。

格雷姆是一位很熱心於搜集博物院的標本的學者。他又是一位無書不欲讀的學者。所以在他的著作裏，直到現在，我們還可以找出很爲寶貴的材料。

格雷姆的著作很多。關於文化方面的著作，除了我們上面所舉出的普通文化學之外，他又寫了一部人類普通文化史（Allgemeine Kultur-Geschichte der Menschheit 1843–1852）。從這兩部書裏，我們可以看出格雷姆對於文化的觀念。同時，也是由於這兩部著作，他對於後來的研究文化的人，有了很大的影響。

格雷姆注意到地理環境對於人類的性格與觀念的影響。他以爲在南美洲的山林中的印第安人，是缺乏了友愛與謙遜的良好的情緒。而且他們是很怠惰的，是易昏睡的。這是因爲氣候炎熱的原故。他又指出在大山深林裏住的人們，眼界是不會很廣的。反之，住在海旁的人們，眼光固是很廣而受了海景的變化無常，他們也有了變換的觀念。這種變換的觀念，易使人們有了

活動反省與獨立的精神。也是爲了這個原故，格雷姆覺得澳大利亞的捕魚部落的人們，是比之住在山林中的美洲的印第安人，是高明得多。這種看法，是否是對，這是值得討論的。然而格雷姆之注重地理的環境，在文化上的作用，可以概見。

格雷姆不只看重了地理的環境在文化上的作用，而且看重了種族的不同之於文化的關係。他分世界的種族爲兩類：一爲活動的種族（Active Race），一爲不活潑的種族（Passive Race）。前者能夠創造或增長前代所傳下的文化，後者不外只能效法人家已作成的東西，或是被了他人所強迫而這樣的去作。歐洲的好多民族無疑的是屬於前者，至於後者格雷姆以爲芬蘭人（Finns），埃及人，印度人，以至蒙古的人種可以爲代表。

格雷姆雖然覺得在文化上不活潑的種族，是比不上活動的種族，然而照他看起來，兩者都是需要的，正像男女兩性之互相補助。有了活動的種族，假使沒有不活潑的種族，也不易生存。反之有了前者，而沒有後者，也是不行的。

我們應當指出，格雷姆這種看法是錯誤的。現代的一般的人類學者，對於這種種族優劣的學說，已不相信，雖則在格雷姆的時候，這種學說，正在盛行。格雷姆在一方面，是超不出他的時代的。

格雷姆不只分人類爲不活潑與活動兩種，而且以爲人類文化的進化，是由前者而趨於後者。他以爲最初的人類，是分佈於整個地球的各處，首先從事於打獵與捕魚，後來進而畜牧。

待到人口增加起來，因爲養料的缺乏，而始有農業。其結果是不活潑的人類，遂被活動人類所壓服。

這種人類進化的階段，是偏重於經濟方面。格雷姆還把人類的整個文化的進化分爲三個階段：一爲野蠻(Wildheit)的階段，一爲養馴(Zahmheit)的階段，一爲自由(Freiheit的)階段。在野蠻的階段中，人們是萍踪靡定。他們既沒有土地，也沒有畜牧，靠着自然的物產以過活。同時，他們也沒有承認一個最高的威權。到了養馴的階段，家庭已聯合起來，而成爲部落，而統治部落的人們，是以爲他們的威權，是由神所給與的。因此之故，所謂祭師的地位，也是很高，有了管理社會的力量。而且，在這個階段裏，不只是畜牧與耕種已發展，就是文學，也已發展。自由的階段的特點，是神權祭師的威權被推翻，使在這個階段的人們，能夠充分的在各方面去發展他們的智力，使文化的各方面，都能有進展。格雷姆指出波斯人，阿拉伯人，希臘人，羅馬人，而特別是日爾曼人，是這個階段的種族的例子。

沒有問題的，這個最後的階段的解釋，也是受了種族優劣的學說的影響，而同時好像染了黑格兒的歷史哲學的講演中的歷史發展的理論的意味。格雷姆是德國人，所以日爾曼的精神，是在他的著作裏，佔了重要的地位。

然而同時，格雷姆這種文化的進化的階段，又可以說是達爾文的生物進化論，與摩爾根(Morgan)的社會進化論的先鋒。達爾文(Darwin)的物種由來(Origin of Species)是刊行

於一八五九年，而摩爾根的古代社會（Ancient Society）是出版於一八七一年。前者是一本引動世界思想界的重要著作。達爾文是從最低的生物到最高的生物中，找出進化的線索。自達爾文這本名著發表之後，進化論不只爲世人所樂道，而且影響於學術的各方面，而尤其是人類學與社會學。英國的人類學者馬雷特（R.R. Marett）與好多人類學者，以爲人類學是達爾文的孩子。馬雷特在其人類學（Anthropology 1911）一書中，且進一步的說，人類學之所以能夠成立，是得力於達爾文。假使我們取消了達爾文的觀念，就等於取消人類學（參看其人類學第一章）。我們未必完全同意於馬雷特這種說法，但是我們又不能否認，假使生物學沒有發達，人類學也不容易發展。生物學在賴馬克（Lamarck）發表他的哲學的動物學（Zoologie Philosophique 1809）的時候，雖已引起人們的特別注意，然而牠之成立爲科學，卻可以說是在達爾文發表他的物種由來之後，這就是一八五九年之後。格雷姆可以說是一位人類學者，一位社會學者，也可以說是一位文化學者。他除了搜集了世界上的各種人種，及其社會文化，而加以有系統的敍述之外，還很確定的去指出人類進化的階段。這是進化論上的要點，我們所以說他是達爾文的先鋒，就是這個意思。

至於摩爾根在古代社會裏的第一章，所提出的人類的社會進化的三個階段，對於後來一般人之研究社會與文化進化的，有了很大的影響。摩爾根的社會進化的三個階段之於格雷姆的文化進化的三個階段，雖有好多不同之處，然而大體上，是有根本的相似之點，因爲兩者都把人

類社會分爲三個階段，兩者都以爲社會文化的進化，是由野蠻的階段開始，而兩者對於野蠻人之依賴天然物產以過活，都是同意，雖則摩爾根是傾向於馬克斯的唯物史觀的進化論，而格雷姆是好像是傾向於黑格兒的唯心史觀的進化論。然而格雷姆的著作之出版是較早於摩爾根的著作，所以前者也可以說是後者的先鋒。

我說格雷姆傾向於唯心史觀的進化論，一來因爲他的日爾曼的精神，好像黑格兒在其歷史哲學講演中所說的日爾曼的世界一樣。二來他以爲智力的自由發展，是人類文化進化的最高的主要因素，而且照格雷姆的意見，基督教是進步的主動力。而且，這種宗教是趨於自由的方向。基督教的自由的精神，是打破國界的力量，而趨於世界化的途徑，雖則我們也得指出，他的日爾曼的自由的精神，是不容易與這個基督教的自由的精神相調和的，因爲前者是偏於種族主義，偏於民族主義，以至偏於國家主義，而後者卻偏於超種族主義，偏於超民族主義，以及偏於超國家主義。

不但這樣，格雷姆的種族主義，以至其注重於地理環境的作用，也可以說是有了唯物史觀的傾向。然而我們也要指出，文化發展的因素，是多元的。只用唯心的觀點去解釋整個文化的發展，固是錯誤，只用唯物的觀點去解釋整個文化的發展，也是不對。格雷姆既染了種族優劣的學說，又受了基督教的影響，既有了黑格兒的唯心論的傾向，又看出地理環境的重要，然而，他又好像對於這些各種不同的文化發展的因素，沒有加以通盤與深刻的考究，而說明其對

於各種不同的影響。同時，又看不出文化本身是文化發展，而尤其是高度的文化發展的要素，所以在其解釋文化發展的因素上，有了不少的缺點與矛盾。

然而格雷姆的著作，而尤其是他的人類普通文化史與普通文化學可以說是十九世紀的中葉之對於文化——而特別是對於原始文化的注意較早的著作。而且，是對於這個問題的較有系統的敍述。他雖然不是一個特出的天才，然而他的工作上的努力，使他成爲文化研究的先鋒，使他的著作，成爲後來研究文化的人們的重要資料。

其實，他不只用了文化學的名詞，不只用了這個名詞去作他的書名，而且給了我們以一個較爲準確的文化的定義。照格雷姆的意見，文化是包括風俗報告(Information)、技能、在平時以及在戰時的家庭(Domestic)及公衆 (Public) 生活、宗教、科學、與藝術，這個文化的定義，差不多可以說是泰羅爾 (E. B. Tylor) 的著名的文化定義的變身。同時又是近來好多的研究文化學的人們的文化的定義的前身。假使人們以爲泰羅爾在文化學上的地位是差不多等於達爾文在生物學上的地位，那麼格雷姆在文化學上的地位，卻可以說是不下於賴馬克在生物學上的地位了。因爲達爾文雖也受過賴馬克的影響，然而卻不像泰羅爾之受過格雷姆的影響那麼大，因爲格雷姆不只是給與泰羅爾以一個新學科的名詞，以及新學科的定義，而且給與後者以很豐富的資料，使其有所根據，而能夠推進這個新學科——文化學。

然而很可惜的，是後來研究關於文化問題的人們，恐怕除了泰羅爾之外，對於這位文化研

究的先鋒，據我個人所知道，很少有人注意。這不只是說在德國以外的一般學者，少有注意，就是德國國內的學者，也少有注意。比方，在德國的一般著作裏，除了像邁爾斯（Meyers）在其第七版辭典（Lexikon）裏，稍爲提及外，一般學者對於格雷姆幾乎完全忘記。邁爾斯且告訴我們，文化的研究，在十九世紀裏經過人類學者的研究，始立了科學的基礎（Die Wissenschaftlicher (Grundlage)，這些學者所注重的，是偏於低級文化的研究，格雷姆卻可以說是研究這種文化的先鋒。無疑的，邁爾斯這種看法，是很對的，然而除了這位辭典學者，指出格雷姆在文化學上的地位的重要之外，能夠注意到這點的人，實在是不容易找出來。

格雷姆雖被了一般的人們忘記，可是他在文化學的研究上的影響，卻不因此而減少或消滅。我們知道，凡是研究文化，而尤其是原始的文化的人們，總不會忘記泰羅爾這個名字。他的著作，而尤其是他的原始文化（Primitive Culture 1871）這本書，是近代研究文化的人們的經典，而他的文化的定義，又成爲近代研究文化的人們所常常引用的文化的定義。所以，除了我們忘記了泰羅爾，我們就不要忘記格雷姆，因爲後者不只是研究文化的前鋒，而且可以說是泰羅爾的老師啊。

與格雷姆以及泰羅爾同時而對於社會文化的進化的觀念加以特別注意的斯賓塞爾，也可以說是一位很爲重要的代表人物，斯賓塞爾是社會學的先鋒，在他的著作裏，他雖然不常用了文化或文明這類名詞，但是他的社會進化論，而尤其是他的超有機體的現象的概念(The Concep-

tion of Super-Organic Phenomenon），對於後來研究文化的人們的影響很大，所以他在文化學的研究的歷史上，也佔了很重要的地位。

自泰羅爾出版他的名著原始文化之後，人類學者，對於文化，而尤其是所謂原始文化的研究的興趣，愈為濃厚。他們的研究的趨向，是從原始人類的體質方面，而趨於原始人類的文化方面。而且，近年以來，有些人類學者，除了注意於所謂原始文化之外，對於歷史上的文化的發展，以至於現代的文化也逐漸的注意起來。所以，直到現在，對於文化的研究上，其貢獻最大的恐怕還是要算人類學者。至於他們的一些代表人物，及其學說的概要，我們在下面，當再加以比較詳細的敍述。

自斯賓塞爾以後，社會學者也慢慢的對於文化的研究，注意起來。華德（L. Ward）及好多的早期的社會學者，對於文化上的研究，已很注意，而近年以來，又有所謂文化學派的社會學。這一派的人們，有的不只以為社會的動作或行為，是以文化為基礎，而且以為文化就是社會學的對象。因為他們以文化為社會的基礎，以至以文化為社會學的對象，他們對於文化的本身，或其根本概念，又不能不特別注意，其結果是使我們對於文化的認識，更加深刻。其實，照最近來的社會學上的趨勢來看，所謂文化學派既佔了很重要的地位，那麼在文化研究上的貢獻，也必佔了很重要的地位。

此外，近代的歷史學者而尤其是所謂新史學的史家，對於歷史的研究，既不只是以政治史

爲重心，或對象，而放大其範圍去包括了人類的整個文化的歷史，他們對於文化的發展的歷史上，也有不少的成績，使我們對於文化在時間的動態，有較深刻的認識。

與歷史有了密切的關係的考古學，在文化的研究上，也有了很大的貢獻。考古學在廣義上，也可以說是歷史學。這種學問在近代，因爲地下的史蹟的發現，而愈爲發達，使我們對於人類的文化的歷史的智識，拉長了不知多少年數。以往的人們，往往靠着文字的記載而找出歷史的材料，現在因爲考古學的發達，我們對於人類早期的文化，除了文字的記載之外，還有好多地下的遺物，如石器，如銅器，如鐵器，以及其他的古物，以資參考。

同樣，所謂歷史哲學的學者，對於這方面的研究的結果，也是值得我們的注意的。他們的目的，是從人類的文化的發展史中，找出一些普通的原則，這些原則，也是值得研究文化的人們去參考。此外，近年以來一般的哲學家，對於文化的研究，也逐漸的發生興趣，所以在哲學上，也有了文化學派。

文化的研究，不只得了人類學者社會學者的熱烈研究，不只引起歷史學者，考古學者，歷史哲學者，與一般哲學家的注意，就是科學家，像著名的物理學者俄斯特發爾特(W. Ostwald)，就是一個很好的例子。他的文化學的能力基礎(Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft)，是從物理的觀點去研究文化。

最後，近代的地理學對於文化的研究，也有不少的貢獻。地理學由體質的地理學，而趨於

人文地理學，是注意到地理的環境，對於人生的影響，所謂人生，本含有人類文化的意義，近來人文地理，有人叫作社會地理。最近來，文化地理這個名詞，又逐漸流行。所謂文化地理，目的是從地理的觀點，去研究文化，或是以地理的環境，去解釋文化，這種研究的結果，是使我們明白地理之於文化的關係，這也是文化學上的一個重要問題。

上面不過略將近代文化的研究的歷史，加以敍述，各種學科，對於文化學上的貢獻，我們在下面還要加以比較詳細的解釋，而對於一些在文化的研究的先鋒的理論，也要特別加以注意，所以在下面一編裏，我們先從泰羅爾與斯賓塞爾說起。

第二編

第五章　研究的先鋒

泰羅爾是英國人。因爲他的父母是貴格(Quakar)教友，在那個時候，照例沒有機會受大學教育。他遊過墨西哥，回來寫了一本書叫做阿那瓦克：古代與現代的墨西哥與墨西哥人(Anahuac: or Mexico and the Mexicans: Ancient and Present 1861)。他的重要著作有了三部：一爲人類早期歷史與文明發展之研究 (Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization 1865)，一爲原始文化 (Primitive Culture 1871)，一爲人類學 (Anthrology 1881)。

這三本書中，聲譽最隆與影響最大的，要算原始文化。可是從文化研究的立場來看，在這本書裏，關於文化的根本觀念，有了很多都可以從人類最早歷史與文明發展之研究一書裏找出來。這是讀這兩本書，而尤其是讀了前者第一章，後者的序言的人，總能知道。事實上，我們可以說，原始文化是從人類早期歷史與文明發展之研究放大而來。一八七〇所出的第二版的人

類早期歷史與文明發展之研究第十三頁的註解中，泰羅爾告訴我們，在各種參考書中，他最得力的，是格雷姆的著作中的寶貴的材料。我們可以說，假使沒有格雷姆的人類普通文化史與普通文化學也許泰羅爾的人類早期歷史與文明發展之研究，不容易公諸於世。同樣，假使泰羅爾的人類早期歷史與文明發展之研究沒有刊行，也許他的原始文化也不會刊行。不但這樣，原始文化第一章的標題是文化的科學(The Science of Culture)。這個名詞的使用，在英文中，恐怕泰羅爾是第一個。可是，泰羅爾之應用這個名詞，也許是從格雷姆的 Kulturwissenschaft 這個名詞翻譯過來。我所以說我們記得泰羅爾，我們也應該記得格雷姆，就是這個原故。

泰羅爾覺得文化學的需要與可能，而且有意的去建立這個學科。他用文化的科學這個名詞，為原始文化第一章的標題，可以說是他這種信仰的一種表示。在方法上，文化現象的研究與自然現象的研究，在他的心目中，並沒有什麼很大的差異。若說文化現象，有不能應用所謂科學方法來解釋的地方，那麼生物現象，也有不能應用所謂科學方法來解釋的地方。其實，從泰羅爾看起來，文化現象的理解，比之生物現象的說明，較為容易。一般人因昧於自由意志的學說，以為在自然科學中有了一定的法則，而在社會學科中却沒有一定的法則，這是一種誤會（參看原始文化頁二）。其實，我們可以把各種不同的文化，來加以有系統的分類；同時從這種的分類中，我們可以明白從一種文化而發展為別種文化的歷程。泰羅爾無疑的是受過十九世紀的進化論，而尤其是生物進化論的影響，而成為文化進化論者。所以，他以為除了無機科學

與生物科學之外，我們應該進一步而建立文化科學。他相信這種科學，已經萌芽。同時，他也承認關於這種科學的材料，相當缺乏。所以，要寫一本有系統的著作，是一件不容易的事。（參看人類早期歷史與文化發展之研究）

泰羅爾很明白的指出人類要想認識自己，應當認識其文化。這就是說他們自己努力培養自己的結果。這種結果，不是片斷的，而是整個的（參看 Encyclopaedia of Social Science Article by R. R. Marett or E. B. Tylor)。換句話來說，文化不是片斷的，而是整個的。

文化是整個的。這個觀念，在泰羅爾的著作中，是很重要的。在人類早期歷史與文化發展之研究一書裏，他劈頭就說：文化是一個複雜總體，包括智識、藝術、宗教、神話、法律、風俗，以及其它的社會現象。在原始文化一書裏，他也劈頭就說：文化是一個複雜總體，包括智識、信仰、藝術、道德、法律、風俗，以及人類在社會裏所得一切的能力與習慣。

這兩個定義，可以說是大同小異。我上面所以說原始文化一書，是以人類早期歷史與文明發展之研究一書爲根據，這就是一個顯明的例子。

我們上面曾經指出，泰羅爾對於應用文化與文明這兩個名詞，並沒有什麼差別。在人類早期歷史與文明發展之研究裏，他用的是文明這個名詞，而在原始文化裏，他用的是文化這個名詞。這是從書名上，與文化的定義裏，就可以看出來。同時，我們知道，泰羅爾用文明這個名詞較先，用文化這個名詞較後。說不定他後來覺得文化這個名詞，比之文明這個名詞，究爲適

宜，雖則習慣上，在英文中所常用的，是後者而非前者。

有些人以爲泰羅爾這個文化的定義，忽略了文化的物質方面的要素。烏格朋（W. F. Ogburn）在其所著社會變遷（Social Change 1922）裏說，這個定義，並沒有特別注意於物質方面，以致有一種傾向以爲文化好像離開物質的（頁四）。又如，威利（M. M. Willey）在其所著社會與其文化遺產（Society and its Cultural Heritage）（參看 An Introduction to Sociology, Edited by Davis and Barnes 1925 p. 513）一文裏，也有這樣的批評。威利且略爲更正其定義如下：文化是複雜的總體，包括物質、智識、信仰、藝術、道德、法律、風俗，以及人類在社會裏所得的一切能力與習慣。

這種批評，若專從泰羅爾這個定義來看，當然很對。可是若從他的整個著作來看，卻也有爲着他而辯護的必要。因爲泰羅爾在其著作裏，常常以物質文化的例子來解釋他所主張的原理。這是讀過他的著作的人，總能承認的。總之，泰羅爾在其定義裏雖沒有明白的加上文化的物質方面，可是，他不但沒有明白的主張文化可以離開物質，而且常常的談及文化的物質方面。又況，他既相信文化是一個複雜總體，那麼物質文化，自然不會被擯諸這個複雜總體之外。

因爲文化是複雜總體，想明白文化，要從文化的整個上去研究。部分要以整個來解釋，正如現在要以過去來解釋一樣。文化的發展是一種很複雜的現象，同時，又是一種很長久的歷

程。

然而我們研究文化，我們不應只研究在現代較為進步的民族的文化，或與我們較有直接的關係的歷史，我們應該明白在現代較為低級的民族的文化，以至與我們較為間接的關係的歷史而同時却與現代文化與我們自己都有密切的關係的。其實，所謂較為進步的民族的文化的好多方面，可以從所謂較為低級的民族的文化裏，尋找出來。所謂較有直接的於我們有關係的歷史，又是從所謂較為間接的於我們有關係的歷史，演進而來。桑羅爾之所以特別注意於原始文化與早期歷史的研究，就是這個原故。

其實，自桑羅爾特別注意於原始文化與早期歷史的研究之後，一般研究社會學科的人，而特別是人類學者，對於這方面的研究，不但都感有特殊的興趣，而且有了太過偏重於這方面的研究的趨向。

從我們所搜集的各種材料來看，所謂各種民族的文化的差異，與其說是來源的不同，不如說是發展的差異；與其說是種類的不同，不如說是程度的差異。比方，以姿勢的語言（Gesture Language）而論，不但在原則上，到處有雷同之處，就是在細點，也到處有雷同之處。我們總以為人同此心，在不同的地理或生物環境之下，應該發生不同的文化。從我們所研究的結果來看，此種看法，並非無稽之談。然而同時，我們也得承認，地理的隔離，與種族的不同，並不能阻止文化的互相關係，也不能阻止文化的照樣傳播。質言之，照桑羅爾的意見，不但像我們

上面所說文化本身，是一個複雜總體，而各方面有密切的關係，就是無論那一個民族或地方的文化，與其他的民族或地方的文化，都有密切的關係，都有雷同的地方。（參看人類早期歷史與文明發展之研究頁三七二）

又從我們所搜集的各種材料，——尤其是關於各種實用的藝術的材料來看，人類的文化史，在整個方面來看，是有進步的。在世界上，無論在那一個地方，我們都可以找出人們從前所用的石器的痕跡，而現在卻以金屬的器具代替。人們從前的笨拙而費力的取火的方法，現在卻以便當而較好的工具代替。人們從前結繩以紀事，現在卻以文字代替。這些例子，不只是說明文化是變化的，而且說明文化是進步的。

總而言之，文化是複雜總體，故其所包括的各部分，是有了密切的關係。文化是能傳播的，故在不同的民族或地方，可以找出雷同的特質。文化是有進步的，故在不同的民族或地方，可以找出相同的階段。因為文化有了雷同的特質，與相同的階段，故文化的現象，也可以用科學的方法去研究。文化學之所以能成為一種科學，也就是這個原因。哥爾特威士（A. A. Goldenweiser）在其所著的文化人類學（Culture Anthropology）一文（參看 H. E. Barnes, the History and Prospects of the Social Sciences, 1925 p.216）以為泰羅爾對於材料選擇的小心，判定事物的謹慎，有了很多類似達爾文的地方，就是因為泰羅爾善於利用所謂科學的方法，去研究文化的現象。

爲什麼某種文化，或是文化的某一方面，能在某一個地方找出來，秦羅爾以爲對於這個問題，可以有三個回答：一是獨立發明，二是祖宗在隔離較遠的地方遺傳下來，三是從某一個種族傳播到第二個種族。在文化的發生與發展上，秦羅爾指出，我們很不容易決定在這三種方法中，那一種是較爲普遍的方法。在人類的早期歷史與文化發展的研究一書頁三七六中，他雖以爲有時獨立發生的方法是一個最爲可靠的方法，可是他對於傳播的學說也相當的信仰（參看全書頁三七一）。

在原始文化一書裏，秦羅爾對於萬物有靈魂的學說，或靈魂主義(Theory of Animism)，特別加以注意。這個學說，孔德 (Comte) 在其著作裏，已經加以解釋（參看 Positive Philosophy, Martineau's translation vol. II. p. 186）。不過這個學說的主張最力，發展較完備，與影響較廣大，要算秦羅爾的。照秦羅爾的意見，原始的人類不明白自然法則，同時，又想解釋一切呈現於他們目前的各種現象。他們覺得他們自己都有意識，都有靈魂，因而推想到一種自然現象，於山、嶺、江、河、樹木、石頭等等，也必有意識，必有靈魂。把自然現象來當作人類一樣的看待，而以爲自然現象也同人類一樣的有靈魂，就是這個學說的要旨。秦羅爾乃進一步的主張宗教的發展，是基於這種學說。其實，這種學說，也是宗教之一，同時是人類的最先的宗教能。秦羅爾這種主張，當然有其錯誤，因爲在原始人類裏，信仰萬物都有靈魂的，固很普遍，然而這種信仰，並不一定是最先的宗教。據現代人類學者的意見，各處文化較低的人

類，並不見得通通都有這種信仰。這些錯誤，並不減少了泰羅爾的學說的影響。比方，斯賓塞爾(H. Spencer)的鬼神學說(Ghost theory)雖有其與泰羅爾的靈魂主義的差異之點，然而斯賓塞爾不但不完全反對泰羅爾這個主張，而且，在某種意義上，却以泰羅爾這個主張，來補充他的學說。

此外，泰羅爾的文化留痕的學說(Theory of Survival of Culture)，在文化的研究上，也是一種重要的貢獻。所謂文化留痕，是從前代所遺下來的東西，往往得了一種新的意義，或差不多完全沒有什麼意義，而成爲某種文化叢雜中的一種附屬，或片斷的東西。泰羅爾之所以注重於這些文化的研究，目的是要以這種東西，以建設文化的階段。同時，證明文化階段(Cultural Stages)的存在。我們已經說過，泰羅爾是一位文化進化論者，文化進化的程序，是由某一階段變爲第二階段，研究前一階段所遺下的文化，我們不但可以明白文化變遷的歷程，而且可以推想文化進化的方向。

最後，在制度的發展的探求的方法(On a Method of Investigation of the Development of Institutions, Applied to Law of Marriage and Descent, in Gownal of Anthropological Institute of Great Britain And Ireland, vol XVIII 1889 p.p. 245–269)一文裏。泰羅爾奠立了以統計方法來研究進化的現象。這可說是人類學文化學的研究方法上一個新途徑。

我們在上面對於泰羅爾的學說的大概，略加敍述。目的是要指出我們研究文化的人，不要忘

記泰羅爾的地位的重要。假如格雷姆是用文化學這個名的第一位，那麼泰羅爾也可以說是奠立文化學的基礎的最重要的人物。因爲正如我們在上面說過，他不但只跟着格雷姆來用文化學或文化科學（The Science of Culture）這個名詞，而且有意的去建立這門學科。

在泰羅爾發表他的重要著作的時候。對於文化研究的人，已逐漸增加起來。巴克斯（H. T. Buckle）的英國文化史緒論（Introduction to the History of Civilization in England 1857-1861），巴斯提安（Adolph Bastian）的歷史上的人類（Der Mensch in der Geschichte, Zur Begründung einer Psychologischen Weltanschaung 1859），都比泰羅爾的著作較早，可是前者太偏重於文化的地理環境，而後者却偏重於文化的心理要素。至於哥賓諾（Le Comte de Gobineau）的人類不平等論（Essai sur L'inégalité des Races humaines 1833），對於文化的問題，雖也提及，可是他之注意於文化的生物或種族基礎，簡直是一種偏見，一種妄說了。

泰羅爾雖是一位文化進化論者，可是他對於文化進化的階級方面，並沒有積極的去研究。在這方面的工作最努力的要算拉布克（John Lubbock），莫爾甘（L. H. Morgan），而特別是斯賓塞爾（H. Spencer）等。關於斯賓塞爾，我們當在下面敍述。拉布克的著名著作，是一八六五年所出版的史前時代（Pre-Historic Times），與一八七〇所刊行的文明的起源與人類原始狀況（The Origin of Civilization and the Primitive Conditions of Man）。莫爾甘的最著名著作，是古代社會（Ancient Society 1877）。前者劃分人類文化爲四個時期，這就是

古石器、新石器、銅器、與鐵器等。後者分人類文化爲三個時期：這就是未開化，半開化，與文明等。前者偏重於物質的進化階段，而後者却顧及文化的各方面的進化階段。然而兩者和泰羅爾一樣的，注重於原始文化的研究。又兩者同樣的相信人類在沒有婚姻制度之前，曾經過一個亂婚時代。而且，他們都受過白浩芬（J.J. Bachofen）的母權論（Das Mutterrecht 1861）的影響，以爲在父系家庭尚沒有發展之前，有了一個母系家庭的時期。這些主張，都可以說是拉布克與莫爾甘的文化進化的階段的例子罷。

斯賓塞爾在其著作裏，很少用過文化這個名詞。可是研究文化進化論，與文化學的人，應當對於斯賓塞爾加以特別注意。

斯賓塞爾是英國人，生於一八二〇年，死於一九〇三年。他是一個個性極強的人，他反對所謂正教徒的信仰，他反對家長的勸告。他的極端的個人主義，可以說是由其個性與環境所養成。他從來沒進過大學，但是對於土木工程學，曾感有興趣。所以有一個時候，他很希望成爲一個發明家。他對於一切事物，都喜歡找其因果，這是讀過他的著作的人，很能容易看出來。他在三十多歲的時候，曾從馬丁諾（Martineau）所翻譯孔德的實證哲學的簡短大綱裏，窺視孔德的學說的大概。後來，他又到了法國與孔德見面，所以他受了孔德的影響很大。有些人說，斯賓塞爾的綜合哲學（Synthetic Philosophy）是由孔德的實證哲學(Philosophie Positive)放大而來，是有相當的道理的。

斯賓塞爾從二十歲起，就從事於著作的工作。他的關於政府的適當範圍論文（Essays on the Proper Sphere of Government），可以說是他後來各種重要著作中的根本思想的淵源。三十歲的時候，他出了一本社會的靜態（Social Statics 1851），在當時，好多人以爲像他這樣的書籍，沒有刊行的價值。可是，這本書可以說是他的著作中很重要的一本。歧丁斯（Giddings）且以爲這本書可以與亞里士多德（Aristotle）的政治學（Politics）相比美。他的最大著作是綜合哲學，共十大册。他的述敍社會學（Descriptive Sociology）八大册，是研究社會學的材料庫。他的綜合哲學中的社會學原理（Principles of Sociology 1876–1896）三大册的材料，也是根據這部書的。此外，如他的進步論（On Progress 185），他的教育論（On Education 1860），與他的個人與國家（Man Versus the State 1874），都是他的重要著作。

斯賓塞爾不但是主張進化論最力者，而且是把自然進化與社會或文化進化成爲一貫的先鋒。在達爾文尚未刊行物種由來之前，斯賓塞爾已發表了很多關於進化論的言論。在達爾文刊行物種由來之後一年，斯賓塞爾開始陸續出版他的綜合哲學。綜合哲學所包括的著作是：第一原理天文學原理地質學原理生物學原理心理學原理社會學原理倫理學原理。因爲時間的關係，斯賓塞爾始終沒有寫過天文學原理與地質學原理兩部書。可是其餘各部，均能按照原定計畫，從一八六二至一八九六年，陸續公諸於世。我們只要看了綜合哲學的各書名稱，就能明白進化的程序，與進化的一貫。從天體的進化，而至地球進化、生物進化、心理進化、社會進化、倫

理進化，不但有一定的程序，而且有一貫的原理。他在一八六一年所出版的第一原理一書裏，就以為進化是由於物質（Matter）與運動的兩種東西的互相交應的結果。由於某種第一因的作用的結果，物質變為完整現象，同時運動起了消耗的作用，結果物質由不定形與不相結合的同性，趨於定形與相結合的異性。在這種過程中，未被消耗的運動，也受着一種相似的變化。質言之，進化是由不確定與不相結合的同性，而趨於確定與相結合的異性。同時，進化是由簡單而趨於複雜的，由低劣而趨於優高的。而且，從其進化的階段來看，處處都有同樣的程序。

斯賓塞爾這種的進化論，引起不少的批評。比方，哥爾特威士（A.A. Goldenweiser）在其早期文明（Early Civilization 1922）及其他著作裏，就從社會與文化的進化方面來指摘他，以為不但整個文化，難以分別為各種不同而有次序的階段，就是從文化的某一方面來看，也不能說是有一定的階段。例如，母系氏族，未必先於父系氏族；亂婚未必是最初的社會現象，羣婚也未必是以前的普遍制度。

這種批評，當然有其價值。不過，斯賓塞爾的整個進化論，却未因此而被推翻。其實，進化論的根本觀念，是先有天體，然後有生物，有了生物，然後有心理與社會現象，這是無論何人，都不能否認的。

斯賓塞爾又把他的天文、地質、生物、心理、與社會等現象，分為三大類：這就是無機的（Inorganic）現象，有機的（Organic）現象，與超有機的（Super-Organic）現象。天文、地質、所

研究的，是無機的現象。生物、心理所研究的，是有機的現象。社會所研究的，是超有機的現象。

斯賓塞爾對於超有機的現象，特別加以注意。一來，因爲超有機的現象，是各種現象進化的最後的階段。二來，因爲他像孔德一樣的，要建立一種新的學科，這就是社會學。

不但這樣，超有機現象這個名詞，近來被了好多學者把來當作文化現象看，而成爲文化學上的根本概念。超有機的現象，既把來當作文化現象看，而成爲文化學上的根本概念，那麼研究文化學的人，對於超有機的現象的觀念，應當加以特別的注意。我們上面已經說過，斯賓塞爾在其著作裏，很少用文化這個名詞，可是我們在這裏，對於斯賓塞爾所以特別加以敍述者，也就是因爲他的超有機體的觀念。

在一八六二年所刊行的第一原理第三編裏，斯賓塞爾已用過超有機這個名詞，並且略加以說明。但是對於這個觀念的詳細解釋，却在一八七六年所出版的社會學原理第一册第一章及第二章裏。

斯賓塞爾以爲無論我們研究個體的生長、成熟，與衰頹，或是研究這個個體與其他的個體的動作，或反應的作用的關係，我們並不超過有機現象的範圍，就是父母養育小孩的行爲，還是屬於有機的現象。不過，照斯賓塞爾的意見，在這裏，而特別是父母在養育小孩上的合作行爲，已含有超有機現象的萌芽。此外，又如共同造巢的動作，都可以說是超有機現象的預示。

然而真正的超有機現象的發生，是超過父母共同努力的結果。

有機的現象與超有機的現象，沒有絕對的分開。進化論之所以能夠成立，正是因爲超有機的現象，是在不知不覺的，從有機的現象脫胎出來。然而，爲着研究的便利起見，我們又不能不把這兩種現象分開來解釋。大致上，我們可以說，超有機的現象，是包括好多個體的共同的調整動作的歷程與結果。這種共同的調整動作的歷程與結果，必需好多個體纔能做得到，而非單獨個體所能成就的。

斯賓塞爾因而舉出好多關於超有機的現象的實例來說明。他以爲最能普通而最能提醒我們的，是有社會性的昆蟲。

在這種的昆蟲的世界裏，我們不但可以找出合作的行爲，而且可以找出分工的原則。蜜蜂與蜜蜂，已有分工合作的團體生活。每個蜂巢中的蜂與蜂，不但只有密切的關係，而且有一定的關係。超有機的進化，在螞蟻中，較爲顯明。分工制度，也較爲顯明。白蟻之中，除了男性女性的不同外，又有工蟻、兵蟻，而且男性女性中，又有有翼與無翼的分別。有些蟻 Sauba 除了男性女性的分別，又有中性的內部工蟻與外部工蟻之分。此外，有些蟻且有奴隸與家畜，有等於語言的信號，有房屋，有道路，有橋樑等等。

蜂與蟻的好多動作，雖非純粹的有機的動作，然斯賓塞爾又以爲這種昆蟲的動作，只能當作從有機的現象進到超有機的現象的中間階段，而也非純粹的超有機的現象。因爲，事實上，

所謂蜂或蟻的社會，只是一個大家庭，一個蟻與別的蟻在同一團體或蟻窩裏，不外是同父母的子女，而非獨立自由的來自他處的集合。斯賓塞爾的結論，是純粹的超有機的現象，只能在脊椎動物中找出來。鳥類不但只有集合的本能，而且有調整(Co-ordination)的表示。白頸鴉除了維持其家庭過好多代外，政府的雛形，財產的認識，犯罪的懲罰以至驅逐，都可以說是已經萌芽。至於獸類，而特別是有的猿類，對於共同努力服從領袖，以及財產觀念，社會情操，交換勞力，收納孤子的各種社會行為，都可以說是很為發達。

我們在這裏，不能不指出斯賓塞爾在上面所說的現象，只能叫做社會現象，而非文化現象，雖則超有機的現象，可以包括這兩種現象。其實，不但斯賓塞爾對於這兩種現象，沒有區別，就是近來好多學者，對於這個區別，也往往看不出來。我們對於這一點，下面當詳加討論。在這裏我們所要說的，是只有人類，纔有文化。昆蟲固沒有文化，禽獸也沒有文化。然而這不能說斯賓塞爾對於文化的現象，沒有注意。在社會學原理第二章裏，斯賓塞爾討論社會現象的要因時，他曾敍述所謂超有機環境的影響(The Influence of the Super-Organic Enviro-nment)，這些所謂超有機的環境，就是我們這裏所討論的文化現象。

斯賓塞爾很明白的指出，超有機的環境，是一種演生的要素(Derived Factor)，是一種人為的產物(Arificial Products)。這種要素，或產物，若分析起來，可以分為幾類：第一，是物質的用具，從最簡陋的石器，以至最複雜的機器；從澳洲人所用的反投武器(Boomerangs)以

至三十五噸重的砲，從草寮木屋，以至宮殿教堂，都屬於這一類。第二，是語言，最初以姿勢或聲音代表意思，後來用象形文字，而至用機器，印刷。因此，智識也逐漸的發展，結果是有了科學。這可以說是文化的三類。比方：從用手指以計數，而至高深的算術，從月球的變遷，而產生太陽系的學說，這是科學的發展，這是科學的領域。此外，簡單的風俗，可以變爲複雜與確定的東西，而成爲法律。又如迷信、哲學、藝術等等，都是文化的要素。

說明了文化的各門類，或各方面之後，斯賓塞爾又進一步的解釋上面所說的超有機的現象，或是文化的各方面，以及對於個人，對於社會的關係。文化的每一方面，都自能進化而成爲一個較大與較複雜的總體。同時，每一方面之於別的方面，都互有關係，互相影響，而成爲一個更大與更複雜的東西。在社會進化的歷程中，這些東西時時刻刻都影響個人，影響社會。同時，這些東西或文化，也受了社會與個人的影響。這些東西或文化，逐漸的成爲社會本身上的非生命（non-vital）部分，或是添補的環境。這種環境，結果是比之原有的環境，如地理，生物等等，尤爲重要。這種環境之所以特別重要，是因爲牠能使社會生活發展到較高的地位。

斯賓塞爾不但覺得文化現象的重要，而可以離開地理與生物的現象，而自成一個領域，他還覺得文化與個人與社會以及文化的各方面，是互有關係，互相影響。在一八六〇年所發表的教育論（Education）裏，斯賓塞爾曾批評以往的歷史，太偏重於政治史，他主張歷史的範

圍，應該放大。他雖沒有明顯的叫做文化史，然而從他所要建立的歷史範圍來看，就是我們今日所說的文化史。總而言之，斯賓塞爾在文化學上的地位，是不可忽視的。因為他不但對於文化的範圍，性質，分類等的橫的方面，有了新鮮的觀念，就是對於文化的進化與歷史，也有特殊的貢獻。

第六章　人類學研究

我們在上面，對於泰羅爾與斯賓塞爾的文化觀念，特別加以注意的，是因爲他們對於當時與後來之研究文化學者，有了很大的影響。泰羅爾是人類學者，斯賓塞爾是社會學者。兩者都是他們所研究的學科中的先驅。社會學雖創自孔德，然而沒有斯賓塞爾，則其發展，恐怕不會那麼快。泰羅爾不但是英國的人類學的鼻祖，也可以說是現代人類學的鼻祖。

從文化學的歷史來看，對於文化研究的成績最多與貢獻最大的，恐怕要算人類學與社會學了。在時間上，對於文化現象的研究，人類學者比之社會學者爲早。在興趣上，人類學者所特別注意的是早期的文化，社會學者所特別注意的是近代的文化。這是從這兩門學科的起源與發展上來說其密切的關係。不過，這種研究的注重點，現在已逐漸的難於分開。好多人類學者，如路威（R. H. Lowie），如馬凌諾司基（B. Malinowski），都以爲文化是人類學的對象。而好多社會學者如威利（M.M. Willey），如開西（C. M. Case），又以爲文化是社會學的對象。

人類學的對象與社會學的對象，照這些學者看起來，既難於分開，所謂人類學者與社會學者，要加以嚴格的區別，也不容易。有了不少的人類學者，同時又是社會學者。相反的，有了

不少的社會學者，同時也是人類學者。然而為着研究的便利起見，我們對於這兩者應當分開來敘述。

我們現在先來說明人類學者，對於文化學上的貢獻。

人類學是研究人類的科學，巴斯提安（A. Bastian）在其人種學古史（Die Vorgeschte der Ethnologie 1880）這樣的告訴我們，衞士萊（C. Wissler）在其社會人類學（An Introduction to Social Anthropology 1920），也這樣的告訴我們。這是一個最簡單的定義。然而正是因為最簡單，所以也太籠統，太廣泛。馬雷特（R.R. Marett）在其人類學（Anthropology 1912）第一章裏，以為人類學是研究進化觀念的人類的整個歷史，進化中的人類。人類學要研究一切已知的時代中的人類，與一切已知的世界中的人類。人類學要以人類的體質與心理一併來研究，質言之，人類學在描寫人類在其進程中所受的體質與心理的變化。替阿斯（F. Boas）在其人類學（Anthropology）（參看 Encyclopedia of the Social Sciences 第二卷），以為人類學是當人為社會動物來研究。故其題材是包括人類所有的社會生活的現象，而沒有時間與空間的限制。

馬雷特所注重的，是人類的體質與心理的變化，而替阿斯所注重的，是人類的社會的生活。馬松（O. T. Mason）教授與有些學者，卻以為人類學是關於人類的一切研究的總名，包括人類剖解、生理、心理、種族、與個人的特性的敘述，以及人類的歷史、風俗、宗教、語

言、藝術、技術、與各種社會活動。

人類學所研究的東西，雖是很多，然大致上可以分為二大類：一為體質人類學，一為社會人類學，或文化人類學。嚴格來說，社會與文化既有不同之處，社會人類學與文化人類學，也應該有區別。可是，事實上，這兩者卻往往沒有分別。比方，衞士萊喜用社會人類學這個名詞，而哥爾特威士(A. A. Goldenweiser)又喜用文化人類學這個名詞，但二者所研究的對象，卻大致相同。

從人類學的歷史來看人類學的研究興趣，是從體質方面而趨向文化方面。在人類學發展的初期，有些人類學者，把人當作自然的一部分來研究，這就是偏於體質方面。又如，上面所說的人類剖解與生理，現在都屬於生物學的範圍之內，至於個人或種族的外表特性，如體格的高矮，顏色的各異等，據近來一般的人類學者的見解，因為與文化的發展少有密切的關係，所以人類學者對於這方面的研究，也不若對於文化方面的研究那樣的注重。我們只要看看社會人類學或文化人類學的書籍的出版數量的增加，便能明白。

又按民俗學(Ethnology)一字，照其語源來看，本指體質人類學中一部分，而特別是關於種族的特性方面。可是這種意義，現在已完全失掉。好多學者，而特別是德國的學者，以民族誌(Ethnography)與民俗學分開來研究。前者是研究人民的各種活動，而後者專為敍述一部分的社會活動，如家庭組織與幻術等。布林吞(D. G. Brinton)在其人類學(Antropology

1892）一書裏，且告訴我們，民俗學把人類當社會動物來看，其所要研究的，是關於人類的心理方面，多過於體質方面，從研究人類的政府、法律、藝術、語言、宗教、社會，而找出其團體的理智的發展（頁六）。路威（Lowie）在其文化與民族學（Culture and Ethnology 1917）裏更進一步的說，文化是民俗學的獨有與唯一的題材。

從此，我們可以明白，人類學之偏重於文化的研究。不過所謂文化，究竟是那一種的文化呢？從地域上看起來，人類學的研究的趨向，是從歐洲以外的地方的文化而趨於包括歐洲的文化。衞士萊在其社會人類學第一章裏，對於這一點，說得很清楚。他以為人類學的觀點，是歐洲人觀察其他人類的觀點。他們起初研究初民的文化，但在他的發展歷程中，卻覺歐亞兩洲的文明人的文化，也成為他的整個對象的一部分。從文化的發展的程度方面來看，人類學的研究的趨勢，是從低級的文化而趨於包括高級的文化。馬雷特在其人類學裏說，前此人類學者專注意於文化較低的，——就是較簡單的——人民，這就是俗人所謂為野蠻人。……人類學要做整個的人類科學，決不能有一種歷史適用於野蠻人，別有一種歷史適用於我們自己。只有同一的歷史，而貫通以同一的進化原理，適用於所有的人類，——文明的以及野蠻的現在的以及過去的。

總而言之，人類學不但只偏重於文化的研究，而且包括整個文化的現象，而沒有空間或時間上的限制。

人類學自泰羅爾之後，對於文化的研究，注意較早而貢獻較大的要算拉最爾（Friedrich Ratzel 1844-1904）。哥爾特威士且以爲文化人類學史，應始於巴斯提安與拉最爾。關於巴斯提安我們在前一章裏已略爲提及，我們現在且來談談拉最爾。

拉最爾的早年訓練，是偏於地理學方面。他在幼年時候，又當過新聞記者，因爲他在地理學上的成就很大，後來被請在來比錫大學（Leipzig Universität）當地理學教授。他是研究各種文化要素的地理的分配的先驅。同時，他對文化的區域的觀念，與文化的傳播的問題，不但感覺有興趣，而且是最先注意的一位。騷厄教授（K. Sauer）以爲他是近代文化人類學的鼻祖，就是這個原因。

拉最爾的著作，而尤其是關於地理方面的著作很多。在人類學方面，他最大的著作，是一八八五——一八八七年所出版的人類學（Völkerkunde），英譯爲人類的歷史（The History of Mankind），在這書的第一卷第一部分裏，拉最爾給我們以文化的普通概念。

文化與文明這兩個名詞，在他的著作裏，常常並用，然在意義上，並沒有什麼區別。文化是人類智慧在某一時代中所獲得的一切總和。同時，又受地理、生物、心理，各種環境的影響。地理環境，如房舍，鄉村的隔離太遠，或孤立；生物環境如動植物，或人口的稀少；心理環境，如理智的低劣；對於文化的發展，都有關係。然而拉最爾並不像一般地理學者，生物學者，或心理學者之太偏重於這些環境或某一種環境的影響。他雖然也是一位地理學者，然對於

地理環境在文化上的作用，也不像一般地理學者那樣的太過看重。因爲他覺得文化雖然受各種環境的影響，然文化本身，是自成一系統，自成一階段。文化是各種環境的發展的最後的環境，正如人類是地球與生物的發展史上的最後的一章。

文化是有階段的，如高級文化，低級文化，或半開化的區別。可是拉最爾同巴斯提安一樣的，對於文化進化論，不甚注意。同時，人類也可以分爲文化民族（Kulturvölker），與自然民族（Naturvölker）二大類，然而所謂自然民族，並非完全沒有文化，因爲他們也有語言、有宗教、有器具、有武器、有火。所謂自然民族，正如一個成人到了某種階段，因爲有了某種限制而不能再有發展，只有文化的民族，在文化上，發展的機會較多。文化的發展，是一種貯藏或堆積的歷程，某種文化如能與他種文化常常接觸，則其所貯藏與堆積的東西，也必愈多。文化的傳播之於文化的發展，有了密切的關係，就是由於接觸的作用。

文化是處處相異的，然而同時又是處處相同的。在原始文化中，而尤其是在政治與經濟制度方面，有了很多各異之處。這些各異之處，不但因爲起源不同，而且因爲在文化發展過程中的變遷的關係。此外，各種文化的互相接觸，互相影響，也是原因之一。然而，比方，在達馬拉斯（Damaras）有了好多風俗習慣，是與別的地方如新西蘭（New Zealand），卻有相同之處。文化各異固有由於傳播的作用，文化相同，也有由於傳播的作用。

文化的程度愈低的人，其與自然的接觸愈多。而且，愈近於禽獸的生活。同時，在這種文

化之中的人類，其互相依賴的地方也較少。反過來說，文化愈進步，則不但在這種文化之中的人類互相依賴地方愈多，就是文化本身的進步的速度，也愈增加。

所以，文化的本質，是包括了三個步驟：第一，是在於經驗的堆積；其次，是在於文化本身的固定性，使這些經驗能夠留存起來；最後，是在於有一種能力，使這些經驗，不但繼長增高，而且能夠傳遞到較遠的地方。

在拉最爾發表他的著作的時候，有好幾位文化人類學者對於文化的研究，很為注意。比方，勒諾蒙 (Lenormant) 的原始文明 (Les Premières Civilization 2 vols 1874)，恩尼 (O. Henne Amrhyn) 的普通文化論 (Allgemein Kulture 2 ed 1877-97 7 vols)，科爾布 (G. F. Kolb) 的人類的文化 (Kultur der Menschheit 3 ed 1884 2 vols)，格爾培 (G. Gruppe) 的文化系統與歷史 (System u. Geschichte der Kultur 1892 2 vols)。

又如，舒爾茲 (H. Schurtz) 的文化古史 (Urgeschichte der Kultur 1900)，與其老年階級與勇士會社 (Altersklassen und Mannerbunde 1902)，在人類學與文化學上，都有不少的貢獻。舒爾茲是拉最爾的門徒，生於一八六三，死於一九〇三。他的文化古史是一本對於文化方面很廣博的書籍，直到現在，還不容易找出一本超越其上的著作，雖則他所搜集的材料，缺乏了時代性。這本書分為五部分，第一部分是解釋文化的普通原理，第二是注重於文化的社會方面，第三是文化的經濟方面，第四是文化的物質方面，第五是文化的精神方面。舒爾茲以為

文化不只是反乎自然，而且反乎人類。他很主張傳播論，然而同時他又捨不了斯賓塞爾與秦羅爾們的有計劃的進化論，這當然有了多少矛盾，但是同時，爲了這個原故，他也可以說是從文化的進化論至文化傳播論一個承上啓下的人物。

哥爾特威士在其文化人類學一文裏，以爲主張文化傳播論最顯著的要算德國的格拉那 (F. Graebner)。格拉那一九〇五年在德國民族雜誌三十七卷 (Zeitschrift für Ethnologie vol. XXXVII pp. 28-54)，發表海洋洲的圈線與文化層疊 (Kulturkreise und kulturschichte in Ozeanien) 一文，一九〇九年又在人類雜誌 (Anthropos vol. IV pp. 726-780, 998-1032) 發表美蘭尼西的弓文化及其同似物 (Die Melanische Bogenkultur und ihre Verwandten)。此外，又如他與法伊 (W. Foy) 所合著的民族學的概念問題與歷史 (Begriff, Aufgaben und Geschichte der Volkerkunde 1906)，都成爲文化傳播論上的重要著作。

格拉那以爲民族學的任務，是尋求人類接觸的歷史的事實，與文化漂泊的痕跡。人類接觸，是文化漂泊的先決條件。文化漂泊，就是文化由一個地方傳播到別的地方，而同時發生文化影響的作用。不但因爲原始社會缺乏歷史的記載，而且因爲歷史的記載太少，與不可靠文化的漂泊或傳播，所以要從各地方的文化的類似中去推想文化的傳播。爲了這個原故，格拉那以爲發見與估量文化的類似，是一個極重要的問題。類似可分爲質的類似，或量的類似。質的類似，就是形狀的類似，實物的外形，以至信仰的內容，都屬於這方面。量的類似，就是質的類

似點的多少。比方，以某個地方的宗教，或整個文化的各點來與別的地方的相比較，而找出類似點。

文化的傳播，是沒有空間的限制的。一個地方，也許與別的地方隔離很遠，然而對於文化的傳播，，並不因此而阻止。隔離是相對的，只要找出類似之點，就可以知道是傳播的作用。因此，格拉那極力反對獨立發生的學說。他不但反對文化進化論，而且很不重視人類創造文化的能力。發明是少有的事，在不同的地方，而有類似的發明，更是少有的事。

安格曼（B. Ankermann）以爲我們要時時記得文化中的各種原素，是沒有獨立生存的，而卻是有機體的整個中的互有關係的部分。我們很容易的找出一種單獨的文化要素，分佈於世界各處，然而爲着找出某種結論，而這樣的深求，我們不要忽略去觀察這種文化要素的出生，是和別的文化要素，互相聯繫。安格曼的重要著作，是在德國民族雜誌三十七卷所發表的非洲的文化圈線與文化層疊（Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika 1913），也是主張傳播論的。什密特（Schmidt）最初是反對格拉那的，後來卻變爲一個很熱心提倡傳播論者。他以爲在各種不同時間與不同的地方的文化，大致可分三種：一是由婦女發明種植而發生的母權社會，與關於婦女方面的神話；二是由於狩獵法的發展，男子技術，與父權社會，圖騰制度，關於男子方面的神話，都因之而發生；三是從狩獵而進爲畜牧，因而發生游牧民族的文化。從這三種不同的文化的互相傳播、互相影響，而發生其他各種文化。比方，第一與第二種混合起

來，便發生村落文化，若再加以第三種，便發生近東的「原文化」。

在英國利維爾斯（W. H. R. Rivers）對於傳播論也很注意。利維爾斯在一九一六年所發表的美蘭尼西亞的社會歷史（The History of Melanesian Society 2 vols），與一九二一年所演講的社會組織（Social Organization）（一九二二年出版）與許多著作，都有關於傳播論的主張。此外，一九一一年他在自然雜誌所發表的 The Ethnological Analysis of Culture 對於文化研究方面，尤為重要。

利維爾斯覺得文化的分析，是民俗學的基本工作。在好多種學科中，新的發見，是要從實驗而來，在人類學裏，新的發見要由探察（Exploration）而來。而且，我們不只是探察仍然存在的文化，還要探察藏匿在過去時代中的文化。

利維爾斯最初偏於文化的進化論，到了後來，又注意到文化的傳播論。他研究旅行的路線，對於漂泊文化的特性的影響。他以為文化與文化接觸，會引起一種複雜與各異的情形。而且在歷史上，二種文化接觸之後，往往會發生一種新的文化。這種新的文化是那二種文化中所找不出來的東西，他以為部落的互相接觸，是文化進化的要素。他對於文化的解釋，是站在偏重於心理的立場。

英國人之主張傳播論最力的，要算斯密斯（G. E. Smith）與培利（W. J. Perry）。前者的重要著作是早期文化的遷移（The Migration of Early Culture 1915）與文化的傳播

(The Diffusion of Culture)，後者的重要著作為巫術與宗教的起源 (The Origin of Magic and Religion)，太陽的兒子 (The Children of the Sun)，與文明的發生 (The Growth of Civilization 1924)。斯密斯與培利以為所有文化的基本要素，在世界上無論那個地方，都是來自埃及，然後逐漸的傳播到別的地方。斯密斯在一本書裏，特別研究埃及文化的保存生物不腐的方法，以及文化的其他方面的傳播，他以為這些文化從埃及傳播至亞洲南部海洋洲，或者南美洲，他從拉鐵爾的著作裏，找出很多的例子，以證明其學說。培利以為除了一個地方外，無論那個社會的文化，都是從別的地方傳播而來。文化在其本身上，是一件東西，而有其自己發展的方式。當我們說中國文化，印度文化，我們總以為他們是獨立發生的，其實，這是一種錯誤。無論那種文化，凡是超過自然食物的搜集的階段(Food-Gathering Stage)的文化，所有各種基本的手工、藝術等，都是來自別個地方。而這個地方，照培利的意見，就是埃及。自然的，也許有人要問，世界各處的文化，既由埃及傳播而來，為什麼有些文化卻比埃及的文化為低呢？培利以為這是文化退步的關係。他指出歷史上有好多文化從一個地方傳播到別的地方，往往退化。比方，邁西尼亞希臘 (Mycenaean Greece) 的文化，主要是來自克利特 (Crete)，然在其傳播的歷程中，失了不少的要素，這是一件很普通的原則，因為沒有文化，是真正永久的。

傳播論者與進化論者，是處於對峙的地位，對於這兩種理論，加以修正的，要算美國人類

學中的批評派，或歷史派。這一派的先鋒與領袖，是普阿斯。普阿斯的著作很多，惟在這裏我們要特別注意的是他的原始人的心理(The Mind of Primitive Man 1911)與在社會科學百科全書 (Encyclopedia of Social Sciences) 裏所寫人類學 (Anthropology) 一篇長文。

普阿斯批評極端的進化論者，以為他們主張文化的發展，是成一高壓直線，低級與高級文化，都有一定的程序與階段，這是錯誤的。我們現在明白文化的現象，很少有一個來源。比方，在文化的經濟方面，就有兩種不同的來源，一是男子的職業，一是女子的職業。普阿斯雖反對極端的進化論，他卻相信文化是有進步的。他且相信在文化發展的方向上，是有法則的。植物食品的搜集，是先於田園的種植；石器的利用，是先於銅器；近代科學的發展，大致上也有一定的方向。假使這種的看法是對的，那麼將來文化發展的方向，也可以預料。

普阿斯對於極端的傳播論，也極力反對。某種文化發展到相當的地步，不一定是來自一個地方或策源於一個地方，這就是說，這種文化是要經過好多民族的改變，而始能發展到這個地步。其實，兩種類似的文化，也不一定是來自一個地方，然而同時普阿斯卻也承認文化是能傳播的。比方，在歐洲的物質文化之影響於世界各處，就是一個例子。

其實，普阿斯可以說是進化論與傳播論的調和者。

照普阿斯的意見，文化是包括一個社區中的社會的習慣所有的一切表現，個人在團體裏所受團體的習慣的影響，而發生的反應，以及由這種習慣所決定的人類動作的結果。

菩阿斯以為在動物世界裏，也有類似人類文化的現象。事實上，人類對於環境的好多特殊的調整，可以在動物世界裏找出來。昆蟲、鳥獸，能保留食物，能建造住處，就是顯明的例子。菩阿斯是與斯賓塞爾一樣的感覺到超有機的現象，可是他也好像一樣的承認在動物世界裏，也有文化。

菩阿斯反對專以地理環境來解釋文化。地理環境固可影響文化，文化也可以改變這種環境的好多方面。他又反對以種族的不同來解釋文化的差異的學說，這一點，他在原始人的心理一書，說得很清楚。而且，人類的心理，也並沒什麼差別的地方。我們研究每一民族地方的文化，我們應當從其有限制的歷史地理的地方去探求，同時，也要注意到物質與文化的環境以及文化各方面的許多錯雜的心理的關係，這種研究，是文化區域的觀念。

哥爾特威士以為菩阿斯這種觀念，是客觀的，是心理的。客觀的，因為在某一區域內的各方面的文化，是一個集成的圖畫(Composite Picture)，心理的，因為文化的各方面的互相關係，也是每個區域的特性。除了文化區域的觀念，又有所謂邊緣區域的觀念，凡是一個部落居於兩種文化區域的中間，則其文化，往往為二者的混合品，而成為邊緣的文化。

在美國，自菩阿斯極力提倡人類學後，人類學很為發達。而且，人類學的研究的重心，是偏於文化方面。路威(R. H. Lowie)，哥爾特威士(A. A. Goldenweiser)，威士萊(C. Wissler)，克婁伯(A. L. Kroeber)，薩皮爾(E. Sapir)，以及好多的人類學者，都是很顯

著的代表人物。

路威在一九一七年所出版的文化與民族學（Culture and Ethnology），以為文化是民族學的獨有與唯一的題材。在一九二〇年所出版的原始社會（Primitive Society）一書，又以為文化是民族學上的術語。路威指出文化的各方面有了密切的關係，我們要想明白文化，我們對於文化的各方面，都要注意。假使我們集中研究任何一方面，而擯絕其他方面，都是事實上所不許的。他又指出近來許多事件，使我們明瞭在表面上，似不相關的文化的各方面，在事實上，卻互相依賴。比方，軍事行動，假使沒有實驗室裏的科學家，和田裏的農夫協助，是不能成功的。這個原則，不但只能應用於較高的文化，也可以應用於較低的文化。

總而言之，文化是一個聯貫的系統（Closed System），我們也許不能解釋所有的文化現象，可是我們要想解釋文化的話，那麼我們不但要明白文化的各方面的互相關係的原理，而且要從文化本身去解釋文化。

反過來說，一般人想以心理狀態，種族區別，或地理環境，去解釋文化現象，都是不對的。這並不是一種神秘的道理，而是一種科學的方法。然而這也不是說我們研究文化，完全可以不必顧到心理，或地理的要素。比方，伊士企摩人（Eskimo）不吃椰子，海洋洲人不造雪屋，就是表明地理環境，對於文化的限制。換句話來說，地理環境，對於文化的影響，只是消極的而非積極。

路威同菩阿斯一樣的反對極端的進化論者。這一點他在他的原始社會的最後一章裏，說得很清楚。然而同時，他也非積極的主張傳播論。

從進化論與傳播論的觀點來看，哥爾特威士也可以說是批評者與調和者。他在早期文明(Early Civilization 1922)一書裏，對於斯賓塞爾的進化論就加以嚴格的批評。在文化人類學一書裏，他又指出進化論者與播論者的缺點。哥爾特威士雖不像路威一樣的輕視心理要素對於文化的影響，然而他指出以種族的差別，與地理環境，來解釋文化的變遷，是沒有多大意義。

哥爾特威士以為我們的態度、信仰、觀念、判斷、價值，我們的制度、政治、法律、宗教、經濟、倫理、禮節，我們的書籍、機器、科學、哲學、哲學家、——所有這些東西，以及其他的好多東西，在其本身上，或其許多方面的互相關係，組成我們的文化。

文化的特性是耐久(Persistence)。大部分的文化，是從一個時代傳到別的時代。同時，文化又是變化的，在時間上沒有二種文化是完全相同的。其實，二個時代的不同是容易看出來的。所謂文化的變化，無論是從一方面來看，或從整個來看，都是由於新東西或新觀念的發生，可是這些新東西或新觀念的發生，又是由於個人的心理作用。因為除了個人的心理作用外，沒有別的心理作用。

此外，文化是累積的。文化無論是物質的，或是精神的，都可以累積。文化所以能累積，

是特別得力於教育。無論是家庭教育也好，學校教育也好，社會教育也好，都能使過去的文化，影響到現在的文化，同時，又可以成爲將來的文化的模式。

威士萊（C. Wisslar）的重要著作是一九二三年所出版的人與文化（Man and Culture），與一九二九年所出版的社會人類學（Social Anthropology）。罕金斯（F. H. Hankins）在社會學（Sociology）一文中（參看 H. E. Barnes, the History and Prospects of the Social Sciences），列威士萊爲傳播論者。無疑的威士萊是偏於傳播論的主張，他以爲借用文化的特性的趨勢，是很普遍的現象。從最廣義來看，傳播論解釋了人類文化全體的分佈過程，可是他也不是一個極端的傳播論者，他指出文化是很複雜的東西，並不是任何一個人，或一個團體的努力所能把牠發展到相當的地步。

威士萊以爲人類學所要研究的是文化。事實上，文化在客觀的意義上，是唯一的明顯的人類現象。人類學者把文化當作一種歷史的現象，這種觀念，可以說是人類學的方法的靈魂（參看威士萊著美國印第安人（The American Indian 1917 pp. 387–88）。

文化是包括民族或社會的一切團體活動，或一切風俗習慣，並不含有高下榮辱，智愚賢不肖等等價值或等級的意義。威士萊對於文化區域的研究，很爲注意。他以爲人類學的研究單位是部落文化。當部落依照其文化的類似點來分類時，牠們就成爲區域的分佈。所謂部落文化，就是部落所遵行的標準、信仰、與行爲方法的總和。

文化因爲要適應環境，所以各部落文化也因之而各異。不過文化在形式上，和範圍上，也很相同。語言是各處不同的，然而似乎都能表達相同的情緒與觀念。部落組織雖各有微細的區別，但是衣、食、住、教育、娛樂、行爲、規則等等方面，卻也大致相同。威士萊從這個觀點而擬出一個文化的普遍模式，其中包括語言、物質特質、藝術、神話、與科學智識、宗教、動作、家庭與社會制度、財產、政府、戰爭等九大類。照威士萊的意見，這九類文化，是無論在那一個社會裏，都可以找出來。文化之所以有其同處，是因爲人性有其同處。

克婁伯的重要著作，是一九一五年在美國人類學者雜誌(American Anthropology vol. XVII) 所發表的十八條宣言 (Eighteen Professions)。一九一七年，在同雜誌十九卷所發表的超有機論 The Super-Organic ，與一九一八年在美國社會學雜誌所發表的社會心理學的可能 (The Possibility of a Social Psychology, The American Journal of Sociology vol. XXIII No.5)。

在十八條宣言裏，克婁伯指出，(一)歷史的目的，在於明白社會事實，對於文明全體的關係。(二)歷史所研究的材料，不是人，而是人的工作。(三)文明雖由人類挈帶與由人類而存在，然卻自成一體，與生命也有不同。(四)歷史家應當知道，人有某種心理構造，但不應當用之以解決社會現象。(五)眞的本能，存於社會現象的底面與來源，但不能由歷史來研究。(六)人格或個人，除用爲例證外，沒有歷史的價值。(七)地理或物質的環境，是文明所利用的

材料，而非形成或解釋文化的要素。(八)歷史家應當主張所有人種，都絕對同等或同爲文明的負擔者。(九)遺傳歷史上，完全沒有力量。(十)後天遺傳，只是生物學上與歷史上的怪事。(十一)淘汰與其他的有機的進化，都不能影響文明。(十二)所謂野蠻人，並不是動物與受過科學教育的人的中間人物。(十三)沒有社會的種類，或標準的文化型態，或階段。(十四)無所謂種族心，只有文明而已。(十五)在歷史上，沒有像理化科學的定律。(十六)歷史只研究爲一定條件的境況，不研究原因。(十七)歷史原因論，便是終局論。(十八)總之，生物學的心理學，或自然科學的定命論和方法，都和歷史沒有關係，好像歷史的方法之於生物學一樣，沒有關係。

照克婁伯的意見，文化是自成範疇的，自成一體的。故文化是超有機的。他在超有機論與社會心理學的可能二文裏，分現象爲四大類：這就是無機的現象，生命有機的現象，心理有機的現象，與超有機的現象。物理、化學、天文、地質、都屬於第一類。生理學，與自然歷史，屬於第二類。心理，與傳記歷史，屬於第三類。而社會心理學，與文化歷史，屬於第四類。

我們上面曾述及斯賓塞的超有機現象的觀念，對於這個觀念說明得最透切的，要算克婁伯了。

薩皮爾在一九二五年所發表文化：眞與假(Culture, Genuine and Spurious)一文，(參看

美國社會學雜誌二十九卷）指出民族學者，對於美國印第安的部落中的一般人，能夠享受一種各方面都很平衡的文化生活，只有美蓋，因爲在這個部落裏，文化的各方面，如經濟、宗教、社會、美術等等，都打成一片，而成爲一個有意義的總和。比之美國人在其文化中，所得到的片斷的生活，大不相同。後者是僞的文化，而前者纔是眞的文化。因爲所謂文化生活，應該包括文化的全部，而非偏重或只限於文化的某一方面。

英國馬凌諾司基（B. Manlinowski）與美國拉得克里夫布郎（Radcliffe-Brown）主張功能論。前者的重要著作是在社會科學百科全書（Encyclopedia of Social Sciences）的文化一文（Culture），後者在美國人類學者雜誌三七卷三期（一九三五）對萊撒爾（A. Lesser）文化人類學中的功能主義一文之答辯，他這篇文的名稱是社會學中之功能觀念（The Functional Concept in Social Sciences）。

在另一方面看起來，功能論也可以說是修正進化論與傳播論。正如馬凌諾司基說，除非以功能論爲基礎，傳播論者與進化論者，都不能建立其文化史。功能文化論承認文化的差異性，不問文化的起因，而只問文化是什麼，怎麼發生作用，與怎樣變遷。

文化是一種手段性的現實，文化的存在，是爲了滿足人類的需要，而且創造新的需要。文化給與人類以一種構造器官以外的擴充，一種防禦保衛的甲冑，一種軀體上原有設備所完全不能達到的空間中的移動及其速度，文化是人類的累積的創造品，可以提高個人效率的程度與動

作的力量，又給人類以很深刻的思想與遠大的眼光，同時又使許多個人成為有組織的團體，而使之無止境的繼續存在。這是任何動物中所夢想不到的。總之，文化是功能，功能論的根據，就在這裏。

文化是自成一格的一種現象，文化歷程與文化要素的關係，是遵守功能關係的定律的。馬凌諾司基分文化為四大主要成分：這就是物質、社會、語言、精神。這四大主要成分，都有了密切的關係。照他的意見，研究文化，可以使我們對於人性有更深刻的了解。所謂人性是着受了文化的影響而言，他不相信世間有自然人。各種文化，固有其差異之處，然也有很多相同的地方。我們愈明瞭在差異性之中的常同性，則我們愈能推測社會進步的趨勢，而且或能在實際上對於人事有所指導。

此外，又如卡爾弗頓 (V. F. Calverton) 在一九三一年出版的人的造作 (The Making of Man)，書裏，又主張文化壓力說。他以為，比方，某一種理論未必有充分的證據，而卻能有很大的影響，那便是文化壓力的作用。比方，所謂急進派，握住了莫爾甘的學說，並不是因為他代表人類學的最後結論，而是因為他很適合他們自己的社會進化論。同時，給予普羅列太利亞學說以新的歷史意義。又如，未斯式馬克 (E. A. Westerwark) 在人類婚姻史 (History of Human Marriage 1891) 所主張的學說，很適合於中等階級的道德觀念，所以也很受中等階級的擁護。這兩個人的學說，雖處於相反的地位，然而兩者的著作，都成為文化壓力 (Cu-

tural Compulsives)，而不可以客觀來考察。像其他的文化潮流一樣，情緒方面驅逐了智慧方面，批評只發生於敵人，而不見於同僚之中。

可是，卡爾弗頓卻覺得文化壓力對於社會思想的需要，沒有這種壓力，社會思想不但不能統一與完成，而且沒有意義。所以人類學的價值，不在於搜集了關於原始人的事實，而在於有關於我們的文明的事實。因而人類學的學說，也同別的社會科學一樣的，充滿了文化壓力。我們雖知道文化壓力的存在，然而同時卻又不能避免這種壓力，了解社會思想的壓迫性，便可以在文化壓力的範圍內，發展較多的伸縮與批判。

第七章　社會學研究

上面已說明人類學對於文化的貢獻，我們現在且來敍述社會學對於文化學的貢獻。

社會學 (Sociologie) 這個名詞，雖創始於孔德，但是孔德的社會學的主要思想，卻受了聖西門 (Saint Simon) 的深刻的影響。聖西門以爲文明是自然的一部分，孔德也以爲社會是自然的一部分。孔德對於文化學上雖沒有直接的貢獻，可是他的社會觀與進步律，在文化學上，可以說是對於文化學有了間接的貢獻。社會現象，從孔德看起來，不但是自成一個範圍而成爲社會學的對象，同時，社會現象的各方面，又是互有關係的。聖西門所謂文明與孔德所謂社會，大致上都與我們今日所謂文化相類似。孔德的進步律的三個階段是：神學、哲學、與科學。這是屬於文化的範圍，因爲孔德以爲人類整個智識　整個社會，都要經過這三個階段，而智識與社會，可以說是文化的主要部分。

孔德希望社會學能達到科學的階段。同時，我們也可以用科學的方法，去改革社會。因爲社會現象，既是自然現象一部分，那麼在自然現象裏所應用的科學方法，應當也可以應用於社會現象。孔德最初叫社會學爲社會物理學，就是這個原故。

孔德所代表的社會學，可以說是屬於物理派。他雖把現象分爲無機現象，與有機現象，而

列社會爲有機現象的一部分，然而他研究社會的方法，主要是物理學上的方法。到了斯賓塞爾纔把現象分爲無機有機與超有機三方面。斯賓塞爾雖把社會當作超有機的範圍之內，可是斯賓塞爾研究社會的方法，主要卻是生物學上的方法。斯賓塞爾的社會學之所以被人目爲生物學派，就是這個原故。斯賓塞爾的超有機現象的觀念之於文化的關係，以及在文化學的貢獻，我們在上面已經說過，我們現在且來談生物學派中的利柏特 (J. Lippert) 與羅柏地 (Roberty) 的文化觀念。

利柏特是德國人，曾在普希密阿 (Bohemia) 及德國各大學當教授，並且在普希密阿及奧國的議會裏當過議員。他對於當時的關於人類與社會學上的各種散漫材料，都很會溶化與利用，所以他的著作，對於學術界有了相當的貢獻。

利柏特的主要著作有好幾種。歐洲文明民族的宗教 (Die Religionen der Europaischen Kulturvolker) 是一八八一年出版的。後來他又刊行教士史 (Allgemeine Geschichte des Priestertums 1883-84)，家庭史 (Geschichte der Familie 1884) 與有機的構造中的人類文化史 (Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem Organischen Aufbau 2 vols. 1886-87)。最後一書，是在文化學上的一種重要著作。我們一看這本書的名稱，就能明白他離不了生物學的色彩。英譯爲 The Evolution of Culture，譯者爲美國雅禮大學 (Yale) 麥多克 (G. P. Murdock) 教授。

利柏特與斯賓塞爾一樣的相信超有機的現象。其實，他可以說是斯賓塞爾的超有機的現象的學說的一個門徒。他又同斯賓塞爾一樣的相信文化的各方面的互相關係與互相依賴。然而，他卻進一步否認生物要素與心理要素在文化上的重要性，所謂人種遺傳，所謂天才本能，對於社會都沒有什麼意義。人類社會的發展的要因，常常是文化的，而非生物的，非心理的。在文化的各方面中，利柏特最着重的是經濟的狀況，與宗教的觀念。這可以說是他對於宗教研究特別加以注意的原因。他以為，我們可以找出關於宗教方面的好多的普遍的法則，而這些法則，與整個文化的進化有了密切的關係。利柏特以為所有的宗教都來自靈魂的崇拜(Seelenkult)，而宗教的儀式，又來自宗教的觀念。

利柏特與白浩芬同樣的相信人類最早的家庭是母系家庭。父系家庭代替母系家庭的結果，是婦女變為男子的財產，家庭組織是人類生活的常態，因為是在這裏，人類得到心理上的安寧與幸福的期待。國家的來源，是由於戰爭，因為戰爭是野蠻的行為，而又是難免的現象。所以文明社會，往往易為野蠻社會所爭服。

得．羅柏地是俄國人。他也可以說是社會學的先驅。當斯賓塞爾發表其社會學原理第一卷那一年（一八七六），羅柏地已用俄文寫一本社會學。他的著作很多，可是最重要的是社會學的新計畫(Nouveau Programme de Sociologie 1904)。

得．羅柏地最初是孔德的門徒，可是後來他對於孔德的社會學說，持了不少異見，因循自

名其學說爲新實證主義。他曾在國外教了好多年書。一九〇九年當彼得斯堡的心理神經學院教授，一九一五年被人暗殺死。

得・羅柏地分現象爲無機有機與超有機三種。無機現象是分子內與分子間的互相作用的結果。有機現象是細胞內與細胞間的互相作用的結果。社會或超有機現象，是腦子的互相作用的結果。每後級的現象，表現前級的特殊的錯雜情形，從一級現象變爲他級現象，是逐漸的，而且只是相對的。我們可以感覺得到這不但是無機與有機間的界線是這樣，就是有機與超有機間的界線，也是這樣。

得・羅柏地以爲超有機的現象的本質，不是初級的心理的歷程的表現，如刺激性、感覺、感情、情緒、以至空泛的具體的想像表徵，而是思想與抽象的智識。超有機的現象的最高的形式是抽象與真正的概念。科學的疇範與法則，哲學或宗教的概括，藝術的象徵與想像應用，思想的理性的規定，倫理上的行爲的理性學說，所有這些，都是社會思想或智識的各種方式，而是文化的本質，而且只能在人類中可以找出來。

總之，思想與概念之於純粹的刺激感覺或具體的想像，是完全不同的。換句話來說，超有機的現象，在其純粹的形式上，乃是所謂心理現象的最高的形式。

照得・羅柏地的意見，文化是有四種要素的。這就是科學、哲學（包括宗教在內）、藝術、與行爲（倫理）。智識常常是文化的直接的原因，而這四種要素，不但與智識有了密切的

關係，而且是屬於智識範圍之內。

社會學是超有機現象的根本科學，得・羅柏地這樣的告訴我們。得・羅柏地不說社會學就是超有機的科學，而加入根本兩字，也許因爲他覺得超有機現象或是文化的範圍，是比社會學的範圍爲大，然而他沒有意思去建立文化學。因爲他與孔德一樣的特別注意於社會學。同時，又與斯賓塞爾一樣的用生物學的方法去研究社會學。所以他以爲社會學的基礎是，築在生物學上。得・羅柏地雖然把生物的心理學當作生物學，然而他卻以爲心理的人類不是社會的一種原因，而是社會的一種動作，不是社會的一種要素，而是社會的一種結果。

社會學在孔德的時候，染着不少的物理化學的色彩，所以我們稱爲物理學派的社會學。到了十九世紀中葉，生物學逐漸發達，而尤其是達爾文（C. Darwin）的物種起源（The Origin of Species 1859）發表以後，智識界受了很大的影響。好多社會學者，在這個時期，喜歡用生物學的方法，來解釋社會現象，而成爲社會學上的生物學派。斯賓塞爾、利柏特、得・羅柏地，以及好多著名的社會學家，都屬於這一派。

到了十九世紀末葉，社會學又趨於別一個方向，這就是以心理的要素，來解釋社會，而成爲社會學上的心理學派。

在這一派中的著名的社會學者，而同時又對於文化的研究有了很大的貢獻的，如德國的敦尼斯（F. Tonnies），韋爾康德（A. Vierkandt）等，美國的華德（L. F. Ward），羅斯

(E. A. Ross) 與馬其維 (R. M. Maciver) 等。

敦尼斯是德國近代社會學的鼻祖，他的名著社區與社會 (Gemeinschaft und Gesellshaft)，雖出版於一八八七年，可是在一八八二年，敦尼斯已寫了一篇社區與社會的大綱，這篇文章現在刊入他的社會學的研究與批評 (Soziologische Studien und Kritiken 1923) 的第一卷第一篇。這一篇文有一個附題，叫做文化哲學的定理。而且，在一篇文裏敦尼斯用了文化學 (Kulturwissenschaften) 這個名詞。他又以爲文化學科是自然科學 (Naturwissenschaften) 的對峙的學科，而且這種對峙，是眞實的，因前者的對象是文化，而後者的對象是自然。此外，所謂以自然 (Natur) 與精神 (Geist) 爲根據而建設自然科學與精神學科 (Geistwissenschaft) 的二種的對峙學科，都是假的。敦尼斯感覺到除了自然科學外，文化學的成立，是必要的。同時，他又感覺到近代的人們，對於這二種對峙的對象努力，加以研究，是一件顯明的事。而且，每種對象都當作一個實驗上的整體 (Eine Empirische Einheit) 去理會與研究。

敦尼斯的社會學是建在心理學的基礎之上。在社會學上，他是最先注意到心理要素的一位。他是社會學裏的心理學派的先驅。社區與社會的觀念是社會學上的根本觀念。形成「社區」的心理要素是自然意志 (Wesenwille)，而形成「社會」的心理要素是自由意志 (Kürwille)。社區是好像自然的象徵，而社會好像是人爲的象徵。社區有機體的，社會是機械的。從空間上來看，社區是出世在鄉村在部落，在民族裏，而社會是出現在大都市，在國家。從時間上來看，

社區是長久的，社會是暫時的，而且後者是從前者發展而來。所以社區處處都是人類的故鄉(Mutterboden)。

不但這樣，照敦尼斯的意見，社區是文化(Kulture)，而社會是文明(Zivilization)。所以他用了社會的文明(Gesellschaftlichen Zivilization)這個名詞，好像是針對着社區的文化(Gemeineschaftlichen kultur 而言。在歷史上，由社區而發展社會，正像由民族的文化而發展國家的文明一樣(Von der Kultur des Volkstums zur Zivilization des Staatstums)。換句話來說，文化發展較先，文明發展較後。

敦尼斯這樣的區別文化與文明，究竟是否妥當，當然是一個問題。又這種區別，從他所謂文化學的立場來看，是否妥當，也是一個問題。這些問題，我們不能在這裏討論，我們所要特別注意的，是敦尼斯覺得文化是自成一種對象，而這種對象，就是他所說的文化學的題材。

費爾康德的著作很豐富。在社會學方面的最重要的著作，是一九二三年所出版的社會學(Gesellschaftlehre)。他可以說是關於社會學的社會關係的形式學派。他這本社會學在一九二八年曾改訂再版。在意思方面也有了不少變更。關於文化方面的重要著作有了兩本：一爲一八九六所出版的自然人民與文化人民(Naturvölker und Kulurvölker)，一爲一九〇八所出版的文化變遷中的連續性(Die Stetigkeit im Kulturwandel)。前者有了一個附題，叫做一個社

會心理的貢獻（Ein Beitrag zur Socialpsychologie），後者也有一個附題，叫做一個社會學的研究（Soziologische Studie），而在後這一本書裏，有了一部分也是從心理方面，去探求文化變遷的連續性。

在自然人民與文化人民這本書裏，費爾康德的主要目的，是從社會心理學的立場去解釋自然人民與文化人民的不同。照他的意見，所謂自然人民，並不是沒有文化的人民，也不定是低級文化的人民。在自然人民的社會裏，風俗、習慣、與文化各方面的發展與恆久，是一種自然的因果，而很少加以理性的成分。每後一代的人們，於不知不覺與自然而然的，遵守着前一代的人們的信仰與動作。

在進步或複雜的文化裏，也可以有這種自然的人民。一個人對於穿衣、吃飯、說話、交非，以至其所有的宗教、政治、倫理，各種觀念與動作，都沒有一種批評的態度，只是隨波逐流，沿舊踏常，這是一個自然人。

文化人民，卻不是這樣。他們因為有過自由與批評的智慧的訓練，結果是認識了很多的生活方式，而能選擇其觀念與動作。同時，他們每個人都有每個人的特性，因為他們能從不合理的社會壓迫中解放出來，在某種程度上，他們又能夠明白社會進步的普通趨向，而且能用普通的理解去領導這種趨向。好像文明人耕田園，下種子，能預知其收穫時期，而異於野蠻人之依賴於自生自長的植物，以過其生活。

總而言之，文化人民之所以異於自然人民的要點，是因爲他們以個體爲社會的單位，以理性爲動作的標準，以自由意志爲生活的衡量，以批評態度爲文化的尺度。簡單的說，二者的分別正像機械與機體的不同 (Als der Gegensatz Zuischen Mechanis mus und Organismus)，費爾康德這種見解，與敦尼斯的學說，是很有關係的。

在文化變遷中的連續性一書，費爾康德指出後一代的文化，都是從前一代的文化變遷而來。從歷史上看起來，無論那一種文化或文化的某一方面或某一單位與特性，都有其歷史的連續性。一般淺見的人，每以爲某種東西是由某人或某代與某地所創造，遂以爲這種東西的起源，就是由這個人，或這個時代，與這個地方。其實，文化的發展，並不是這麼簡單的。所謂某人，或某時與某地創造某種東西，事實上，往往並非創造於這個人，或這個時代與這個地方，而乃經過好多人，或好多時代，與好多地方而始能成爲某種東西。費爾康德因而舉很多的例子來證明這種理論。在這本書裏，他分爲歷史社會與心理幾方面來研究。我覺得這是一本關於文化很重要的著作。比方，在俄格朋 (W. F. Ogburn) 的社會變遷 (Social Change 1923) 裏的好多見解，就可以在費爾康德這本書裏找出來。俄格朋那本書是一本很流行的著作，而費爾康德這本卻很少有注意，這是很可惜的。

費爾康德不但對於文化的研究有了很大的貢獻，而且覺得文化學的需要。所以在他的社會學裏，他主張除了社會學 (Gesellschaftlehre) 之外，應該建立文化學 (Kulturlehre)。

羅斯（E. A. Ross）在一九〇一年已刊行社會約制（Social Control）一書，以後繼續刊行社會心理學（Social Psychology 1908），社會學的基礎(Foundations of Sociology 1912)，與社會學原理（Principles of Sociology 1920 2nd ed. 1930）。

羅斯受了華德（L. F. Ward）的不少影響。以慾望（Desires）爲社會與文化的主動力。他分慾望爲二大類：一爲自然慾望，一爲文化慾望。自然慾望又分爲五種：一爲色食慾望，如飢餓口渴性慾等；二爲快樂慾望，如避苦、愛易、喜煖、與覺官的快愉等；三爲自私慾望，如羞恥、嫉忌、愛自由、愛榮耀、愛武力等；四爲情感慾望，如同情、社會性、愛情、憎惡、嫉忌、怒、復仇等；五爲遊戲慾望，如運動的衝動，與喜自表彰等。

文化的慾望，也分爲四種：一爲宗教的，二爲倫理的，三爲美感的，四爲智識的。（參看羅斯的社會學上的論點 The Moot Points in Sociology 一文 in American Journal of Sociology vol. VIII, IX. X.）。

般斯在三十五年前（一九〇四）已經注意到文化的研究的重要。他以爲文化之於種族，正像經驗之於個人一樣，正如在較高層的社會生活中，心理的要素與原因，比之物質與生理的較爲重要，在較高層的社會生活中，地理與種族的要素與原因，失卻了重要性，而社會的命運大多數是決定於有組織的經驗的各方面，如語言、宗教、道德、法律、藝術、與科學等。所謂有組織的經驗，不外就是文化。質言之，在文化較高的社會裏，文化的環境，對於社會的影響的

力量愈大。（參看美國社會雜誌 The American Journal of Sociology 1904 p. 584）。

在社會學原理裏，羅斯指出一個時代之所以異於別個時代，是由於文化一個民族之所以異於別個民族，也是由於文化。甚至男人所以異於女人，在好多方面，也是由於文化。他又分文化爲物質與非物質二大類。工具、機器、飛艇，是屬於前類；宗教、科學、藝術、民俗（Folkways）、禮俗（Mores）、法律、與社會制度、都屬於後類。物質文化的進步，是顯而易見，可是非物質文化的進步，是不容易看出來的，因爲這是需要人類去養馴自己（to domesticate himself）。

羅斯相信文化傳播的事實。可是傳播的力量太小，是與物質文化與非物質文化有了密切的關係。物質文化的特性，大致上最容易傳播，而且其傳播的範圍，也容易廣遠。宗教也容易傳播，因爲其所信仰的對象，是視而不見的東西，少有人去考究其存在的問題。制度與社會組織較難於傳播，因爲這些東西，往往影響到一個社會裏的利權階級。總而言之，非物質的文化在其傳播的歷程中很容易變其本來的眞面目。

愛爾華德（C. A. Ellwood）在其各種著作，也很注重於心理的要素，他以爲我們一切的社會生活，與社會行爲，不但包括於感情裏，而且大部分是受感情的指導與約制。此外，他又以爲智力是社會進步的動力。

愛爾華德關於文化方面的重要著作，是一九二七年所出版的文化進化論（Cultural Evolu-

tion）。據他在這本書的自序裏說，他在這本書裏所主張的社會與文化進化的學說的背景，可以從他以往的著作裏，而特別是他的人類社會的心理（The Psychology of Human Society），與他的宗教的改造（The Reconstruction of Religion 1921）兩本書裏找出來。

愛爾華德以為具體的說，文化是工具與制度的造作。從其廣義來看，文化包括從社會裏所習得與傳遞的行為的模型。他極力的指出，只有人類，纔有文化。動物是沒有文化的。文化進化，雖是社會進行的一種產物，而成為宇宙進化的一種顯明的方面，然而文化進化與社會進化，卻有其根本差異之處。比方，在人類社會中，有了很多關於生、死人口發展、種族、食物、與地理環境，以及天然選擇等現象，都是很重要的社會現象，然而這些現象，不是文化現象。文化現象，當然可以變換這些社會現象，然而這些社會現象，在其本身上，與未受文化影響之前，卻非文化現象。這些社會現象，是文化進化的條件，同時，又受文化的影響。比方。求愛配偶，與家庭生活，在其本身上都非文化現象，因為在動物的世界裏，也可以找出這些現象。這些現象是社會現象，可是在人類社會裏，這些現象，都深受文化的影響。

因此，社會進化的歷程，比之文化的歷程為大，因為沒有人類之前，老早已有社會進化的歷程，而文化的進化，是與人類的進化是同時的。文化進化是一個較小的歷程，因為這種歷程，不但是包括於社會進化的歷程之內，而且是從社會進化的歷程裏產生出來。正如社會進化的歷程，是包括於有機的進化的歷程之內，而同時又是從有機的進化的歷程產生出來。而且，

正如有機的進化，處處規定了社會的進化，社會的進化，也處處規定了文化的進化。

愛爾華德這裏的區別社會現象與文化現象，可以說是在文化的研究上一種很重要的貢獻。因為一般學者如華德（L. F. Ward），如開勒（A. G. Keller），以至克婁伯等都忽略這一點。

愛爾華德以為所有的文化，都是由社會學習而來，因為學習的方法很多，所以一種同樣的東西，可以用不同的方法去學習。因此除了廣義外，文化進化是沒有一致的路線。可是，因為在我們的學習的歷程中，心裏方面有了步驟，所以學習文化，也免不少有了步驟。愛爾華德在這本書裏，把文化分為各方面，同時又將每方面的進化分為各階段。在大體上，他又採納了莫爾甘（Morgan）與斯忒蘭德（Sutherland）的文化進化的階段，所以他可以說是一個進化論者。所謂進化，照愛爾華德的意見，是有秩序的變遷，或有秩序的發展。

我們上面已將社會學上的物理、生物、與心理三個學派的代表人物，對於文化的研究上的貢獻，略為解釋。我們現在且來談談社會上的文化學派。

在社會學上，文化學派可以說是一個發展最晚的學派，而同時也是一個流行較廣的學派。其主要觀點是以文化來解釋社會，而且有的是以文化為社會學的題材。

這一派裏的先驅，要算美國的華德（L. F. Ward）。

華德可以說是美國社會學的鼻祖。孔德斯賓塞爾與華德是建立社會學的最大功臣。從研究

社會現象的方法來看，孔德注重於物理學的方法，斯賓塞爾注重於生物學的方法，而華德則注重於心理學的方法。所以華德又是社會上的心理學派的先鋒。然而華德不但以心理的要素去解釋社會與文化，他且以文化爲社會的題材。我們所以列華德爲文化學派，就是這個原故。其實，華德不但只是這兩個學派的中間人物，而且是這兩個學派的先鋒。

華德最大的著作，是一八八三年所出版的動的社會學（Dynamic Sociology）。而關於文化研究上貢獻較大的要算一九〇三年所出版的純粹社會學（Pure Sociology）。

華德以慾望爲社會與文化的主要動力。慾望好像火一樣。假使人類能善於利用，那麼對於人類的好處，是無限量的。從這種慾望而產生出來的一切結果。華德以爲這種結果是人類的成績（Human Achievement）。照華德的意見，人類的成績，是社會的題材。華德在其純粹社會學的社會學的題材一章裏，劈頭就很直率的說：我的論題是，社會學的題材，是人類的成績。

然而所謂人類的成績，照華德的意見，又不外是文明（Civilization），或就是我們所說的文化。

所謂人類的成績或文化，並不是人是什麼，而是人做什麼，不是注重於文化的機構，而是注重於文化的功能。他指出所有的社會學家，差不多完全着重於社會剖解學（Social Anatomy），而事實上，他們應當着重於社會生理學（Social Physiology）。好多人以爲生理

學是動的，而與社會進步有了關係，所以他們都不敢研究社會生理學。因爲他們恐怕會牽連到社會改造的問題。照華德的意見，生理學所注重的不外就是功能。我們所要研究的是機構做的什麼。機構只是工具，而功能是目的。華德並沒有區別社會與文化，所以從他看起來，社會的功能，也可以說是文化的功能。從這一點來看，華德又可以說是文化的功能學派的先驅。

社會學所要研究的是人類怎麼樣的創作各種的成績。這種成績，一經創造，就變爲永久的東西，而不會喪失。這些東西也許會慢慢的改變而至於完備的地位，然而他們同時又成爲新的成績的基礎。這樣的延長不斷，使人類的成績，或文化，日積日多。

這種延長不斷的人類的成績，是區別人類社會與動物社會的要點。正於無機進化是根本的異於有機進化，有機進化也是根本的異於社會進化。環境改變動物，而人類改變環境。在歷史上，重要的有機的變遷，是沒有的。所謂變遷，都是文化。工具補充爪牙，望遠鏡與顯微鏡補充目力，鐵道代翼，輪船代鰭。人類生活的特點，就是人爲改變天然。所謂人爲，就是成績，就是文化。文化可以當作有意識的歷程，也可以當作無意識的歷程。無意識的（Unconscious），因爲人類之所以能夠有繼長增高的成就，是人類的天賦的結果。有意識的(Conscious)，因爲這也是人類的意志觀念與智慧的結果。文化的進化，是從無意識的歷程，而趨到有意識的歷程的的表示。是從欲望的衝動，而趨於理性的發展的表示。文化愈理性化，社會不但愈進步，而且

是愈趨於有目的的進步。從這一點看起來，華德是屬於文化論上的樂觀派。

華德所說的成績，當然是包括物質與非物質兩方面。不過他却偏於非物質的成績。他對於財富，不大重視，因為他覺得財富是物質的，是暫時的，而成績主要是非物質的，是永久的。其所包括的重要成分是語言、制度、文學、哲學、科學等。此外一切的工具、器皿、以至電力、機器等，都是科學的產物。這也就是文化的物質方面。總而言之，華德所輕視的是財富，是金錢，而非物質文化。因為財富固是物質文化，但是物質文化不只是包括財富罷。

在華德出版他的純粹社會學之後五年，牟勒來挨爾(F. Müller-Lyer)刊行他的文化的現象與進步的趨向 (Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschritts)。這本書還有一個附題，叫做社會學的觀點 (Soziologische überblicke)。其在第一編，且用社會學概論的標題，以為全書的緒論。

牟勒來挨爾是有意的去建立一種文化學 (Kulturwissenschaft)。而且，在他的計劃中，除了這本書外，還有十一本，合而為純粹社會學的全部，此外，還計劃寫作應用社會學。可惜著者於一九一八年逝世。只有應用社會學一本與純粹社會學七本出版。社會學與文化學這兩個名詞及其內容，在牟勒來挨爾的心目中，沒有什麼分別。他在序言裏就告訴我們，所謂文化學的全體，就是孔德所謂為社會學的全部。他又告訴我們，他所研究的方法是從社會學的事實，這就是包括世界上各地方各時代各民族所有的事實，而研究文化的現象。從文化的現象，研究進步

的方向。從進步的方向，再進而研究文化發展的定律。他又說，我們從遠處慢慢的，與一步一步的，循着這條路進到社會學的目的，從此我們可以明白社會學的題材，就是文化，而研究文化的重心，是文化進步的定律。牟勒來挨爾可以說是一位進化論者。他在這本書裏，也應用莫爾甘的文化進化的階段，這就是野蠻，半開化與文明三階段。他又加了第四個階段，這就是社會化的階段。這本書是偏重於經濟的方面的研究。從經濟的立場來看野蠻階段的特點，是依賴自然食物。半開化階段的特點，是依賴人工食物。文明階段的特點，是男子工作的分工。社會化的階段的特點，是女子工作的分工。

牟勒來挨爾是偏於馬克斯的經濟史觀的主張。他以爲文化發展的程度，常可以用經濟發展的標準去量度，故經濟的進化的階段，也可以當作文化的發展的階段。

牟勒來挨爾指出文化各方面的發展速率，不一定是一樣。他明白地注意到社會組織的發展，比不上技術與經濟生活的發展那麼快，結果是物質的資源，雖因此而充裕，可是貧窮無產階級，却處處存在。所以他主張生產要能完全集中，要有完備組織，使與消費得其平衡，纔是社會進步的鵠的。然而要達到這個鵠的，我們就要先用社會學的眼光來研究文化的發展，只有這樣的研究，纔使我們得到樂觀的結論。

宋柏（A. Weber）在一九一二年德國社會學會開第二次會時曾演講社會學的文化觀念(Der Soziologische Kulturbegriff)，到了一九二一年他又發表一篇文化社會學原理(Prinzipielles

zur Kultursoziology, Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik Bd. 47)。一九二七年他又搜集他早年所發表的一些文章印爲單行本，名爲國家與文化社會學的觀念（Ideen zur Staats-und Kultursoziologie)。

未柏的文化社會學，也可以叫做歷史社會學。（參看國家與文化社會學原理裏所收入文化社會學與歷史意旨的解釋 Kultursoziologie und Sundeutung der Geschichte 一文）。我們自己的命運的問題，使我們從事於歷史的研究。我們應當明白，而且一定要明白，我們自己在歷史的潮流上的地位，何種變動，是我們所不能改造，而受其統制。何者我們能夠改造，這不是以往的純粹的個人化的歷史所能解釋的，而社會學的需要，也就在這裏。社會學的任務，是從歷史上的認識，而找出現在的方針。未柏也可以說是一個歷史哲學者。他是從多元的世界歷史的文化，解釋世界歷史的統一性。質言之，就是建立一種普通的歷史事實的機構的理論，而找出文化的性質的體態，以及其所以形成的各種原素與其發展的法則。

總而言之，這種普通的歷史事實的機構的理論，是未柏的文化社會學的基礎。他以爲歷史的事實，有了三種範圍，三種歷程，與三種不同的變動的形式，互相關係，互相混合而成爲歷史事實上的一種一致的生活的整體。從這種生活的整體的實質方面來看，這三種不同的東西，是一種共同與互相作用的，可是從其概念方面來看，卻是可以分析的。

未柏分這三種東西爲社會的歷程（Gesellschaftsprozess），文明的歷程（Zivilizationsprozess）

與文化的歷程(Kulturprozess)。社會學的目的，要在社會的實體裏，研究與探求這個社會的實體裏的歷史上的文化。這種文化，雖有其各種不同的機構與命運，然而却有重複的形態與發展的程序。社會不只是文化的傳遞者，而且文化的發展與社會發展的普通原理是相關係的，所以社會機構的內部的變動，往往會引起文化的變遷。

在社會的發展裏，我們可以找出兩種東西的發展，這就是文明的歷程，與文化的歷程。文明的歷程範疇是發明，文化的歷程的範疇是創造。人類智力的進步，科學的認識，以及從這種認識而產生出的征服自然的技術工具，以及社會組織，都是文明的歷程。宗教、哲學、藝術、都是文化的歷程。文明是人類利用以達到的某種目的的東西，文化是為滿足人類自己的東西。文明可以從一個地方傳到別的地方而不失其原有的意義與形式，文化是一種自足的範圍(Eine Geschlossene "Welt")而與其民族的精神不能分離。

此外，又如俄格朋(W. F. Ogburn)在一九二三年所出版的社會變遷(Social Change)也可以說是以文化的立場去解釋社會的變遷。他以為超有機現象，社會遺產，與文化三個名詞，都可以交互替用。所以文化的變遷，也就是社會的變遷。可是在文化的變遷中，俄格朋覺得物質文化的變遷，是社會變遷的主要原因，而物質文化的變遷，又是由於發明而來。他曾把近代的各種發明，列為一表，以說明文化的發展發明，固是依賴於智力，但同時也依賴於已有的文化。機器需要輪軸，所以一定是先有輪軸，然後纔有機器。同樣，有好多別的技術的發

朝，一定是產生於熔鐵智識之後。又如，現代印刷機器的構造所包括的文化要素，決不是一朝一夕的結果。總而言之，每種文化都有其悠久的歷史，與連續性，關於這一點，飛爾康德在其文化變遷中的連續性一書中，說得很爲詳細。

文化是一種變遷不斷的歷程，然而物質的文化的變遷，往往比非物質的文化來得厲害。一部分變遷得很快，一部分變遷得很慢，結果是形成社會的失調，而產生所謂文化落後(Cultural Lag)。文化落後是俄格朋這本書裏一個很重要的概念。比方，自工業革命以後，西方的物質文化，在一百年中，發生劇烈的變化，可是同時西方的家庭制度，與其他的社會與政治的組織的形式，直到現在還是適合於工業革命以前的物質文化的形式。所以，這些非物質的文化是落後。社會的失調，以及很多問題，也因之而發生。

俄格朋以爲在尖銳的社會失調的狀況中，與其去改變人性，不如改變文化。因爲假使改變人性，人的本能，受了抑制，則所引起社會問題必定更多。他又指出文化的生長與變遷所給我們的暗示，是社會的進化，不能加以計劃與控制。不過我們並不需要去改變文化的全部，只要將文化中某一小部分，加以改變，也就可以得到較好的適應與和諧。這些改變，雖是很難，不過是有希望的，只是一個時間的問題罷。

一九三二年美國人類學者雜誌(American Anthropologist)第三十四卷第二期曾發表麥多克(G. P. Murdock) 的文化的科學 (The Science of Culture) 一篇論文。麥多克以爲人類學社

會學並不是兩種不同的科學，兩者可以合而爲一來研究其不同之處，至多只可以說是觀點上的不同。因爲兩者有了共同的題材，這就是人類的文化行爲。因爲人們不注意到這種相同的題材，所以社會學者往往偏重於空中樓閣的社會哲學方法論，與烏托邦主義，而人類學者又急急去尋找民族誌的事例。假使人類學者的錯誤，是見樹而不見林的話，那麼社會學者的錯誤，是見林而不見樹了。

不過這兩種科學的領袖，雖然是各自研究，也能依賴於歸納方法的研究，而得到好多値得我們重視的普通結論。假使我們能夠利用這些普通的結論，而再用事實來證明，我們可以建立一種眞實的文化的科學的廣泛的大綱。

文化是人類獨有的現象，離開生物或心理的定律，而獨立存在，而成爲社會科學的正當的題材。這是人類學者與社會學所公認的事實。除了一般極端的民族學者，優生學者，本能學者外，大家都承認文化的行爲，是受社會要素的決定，而少受生物的定律的支配。其次，因爲文化是超個人的，所以超出心理學的範圍之外，而且只有人類，纔有文化，麥多克以爲語言是文化的重要因素，動物之所以沒有文化，主要是因爲缺乏了語言。

上面不過隨便舉了幾個例子，說明社會學中的文化學派。其實這一派裏的代表人物很多。比方，開西（C.M.Case）在其社會學大綱（Outlines of Introductory Sociology 1924）就主張文化或超有機現象爲社會學的題材，雖則開斯也以文化爲社會學科的題材。又如德國的著名經

濟學家索姆巴特（W. Sombart）在其社會學（Soziologie 1924）指出社會學在其廣義上，是包括人類的共同生活，人類的歷史，與人類的文化。再如發利斯（W. D. Wallis）在其社會學緒論（An Introduction to Sociology 1927）及其與威利（M.M. Willey）所合編的社會學選讀（Reading in Sociology 1929），都可以說是以文化爲社會學的對象。而這些書裏所研究都是文化的現象。威利在其文化觀念的眞實性（The Validity of the Culture Concept）一文裏（參看 American Journal of Sociology Vol. 35 1929）告訴我們，文化的研究，——文化的起源，與發生的歷程，以及文化的傳播與延續，——是社會學的研究。此外，又如敦發爾得（R. Thunwald）也主張社會學是一種特殊的科學與文化科學（參看其所著的現代的社會學（Soziologie von Heute 1932）。他如，康托勞爾維克茲（H. Kantorowicz）在琪爾（Kiel）大學與所演講的文化社會學（比較其所著 Der Aufbau der Soziologie in Errinnerungsgabe fur M. Weber 1921 vol. I.），沙累皮尼（E. Chalupny）的系統社會學原理（Précis d'un Systeme de Sociologie 1930），以至孫末楠的民俗（Folkways 1906）湯麥史（W. I. Thomas）與忍尼基（F. Znaniecki）所合著的歐洲與美洲的波蘭農民（Polish Peasant in Europe and America 1920），孟漢（K. Mannheim）的意態與烏托邦（Ideologie und Utopie），謝勒（M. Scheler）的智識形式與社會（Die Wissesformen und Gesellsschaft 1926），夫來伊爾（H. Fre-

yer）的社會學與實在科學（Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft 1930），以及其他的許多著作，都是偏向於這個學派的。

第八章　其他的研究

除了人類學與社會學外，其他的科學對於文化的研究上，有了相當的貢獻的還有很多。其實無論那一種學科的本身，都可以說是文化的一方面。牠是文化的產物。同時，又是文化的動力。而且，除了以自然現象為對象的自然科學外，別的學科都可以說是以文化為題材。這就是說，其所研究的對象，是文化的某一部分，或整個現象。

然而，我們不能把所有與文化現象有關的學科，或把凡對於文化研究有貢獻的學科，加以敍述，我們在這裏，只能把與文化學的關係較切，而同時對於文化學的貢獻較大的學科，略為說明。我在上面已經說過，對於文化的研究貢獻最大的，是人類學與社會學。我在上面不厭繁瑣，而特別對於這兩個學科在文化的研究方面，加以敍述，就是這個原故。

我以為除了人類學與社會學外，對於文化學的貢獻較多的，恐怕要算歷史。此外，又如考古學、哲學、與歷史哲學、地理等，對於文化的研究，也有相當的貢獻。我們現在且分開來加以說明。

每本歷史都可以說是文化史。但是文化的範圍既很廣，過去的歷史家所記載的歷史的事實，往往是偏於文化的某一方面。比方，我們中國歷代的歷史，至少在量的方面，不能說不

豐富，然其所記載者，多爲帝皇的瑣事，臣僚的言行。不但對於民衆，很爲忽略，對於文化的好多重要的方面，也很少注意。在西洋，黑羅多塔斯（Herodotus）的波斯戰爭史（History of the Persian War），可以說是歷史的淵源，而著者是西洋歷史的鼻祖。然而黑羅多塔斯不但是太偏重於戰爭的記載，而且所記載的戰爭，也太過瑣碎，太過散漫。同樣，修西提得斯（Thucydides）的培羅波尼西因戰爭史（History of the Peloponesian War）也是偏重於軍事與外交上的瑣碎事件。波利俾阿斯（Polybius）的羅馬史（History of Rome），對於歷史的事實方面，包括較廣，對於歷史的方法上，也能注意，可是因爲他的文體，比不上黑羅多塔斯與修西提得斯，他在歷史方面的成就，很少有人注意。至如利維，很直率的承認他的目的的是要喚起羅馬的青年，明白其國家的偉大與廣大，而表現羅馬的民族主義。中世紀的歷史的記載，深染了宗教的色彩，這也是偏於文化的一方面。宗教改革以後，國家主義與民族主義，逐漸膨脹，歷史的重心，又移到政治方面。所謂歷史，簡直變爲政治史。夫利曼（E. A. Freeman）以爲歷史是過去的政治，政治是現在的歷史，就是這個意義。

總而言之，舊史學是偏重於文化的某一方面的敍述，而特別是偏重於軍事與政治方面的記載。新史學是要把人類整個文化來作研究的對象。質言之，牠的任務是指出歷史上的重要事件的眞實的因素。牠既不注重於歷史的瑣碎與外表的事情，牠也不偏重於文化的某一方面。所以，牠的範圍，是包括整個文化。

這種新史學的發生，是在十九世紀的下半葉。巴克爾(H. T. Buckle)在其英國文明史(History of Civilization in England 1857-1861)裏，已指出我們應當朝着這個方向上走。所以，巴克爾可以說是新史學的先驅。他以爲人類不過是自然的一部分，這是近代科學上所公認的事實。所以，人類的歷史或文化，都受自然的支配。可惜以往的歷史家，對於這點，都很少注意。歷史的眞實因素，既找不出來，歷史的眞正意義，也無從表現。巴克爾又以爲過去的歷史家的最大缺點，是他們都眩惑於個人的傳記，政治的事實，軍事的動作。同時，又因在過去的時代，關於統計方面的材料太過缺乏，所以歷史沒有法子成爲一種眞正的科學，而像其他的自然科學一樣的有一定的定律。

巴克爾無疑的是想建立歷史成爲科學。然而歷史能否成爲科學，而像自然科學一樣的有一定的定律，當然是一個值得討論的問題。不過這個問題，我們不能在這裏討論。我們所要注意的，是他在消極方面，反對舊的史學，而使在積極方面，能夠產生一種新的史學。

除了巴克爾之外，主張這種新的史學較早而且最力的，恐怕又要算斯賓塞爾(H. Spencer)了。

我們在上面已經說及斯賓塞爾的超機的觀念。斯賓塞爾在一八六〇年，曾刊行一本教育論(Education)。在這本書的第一章裏，他不但在消極方面，極力的反對以往的舊史學，而且在積極方面，具體的計劃出一種眞正的文化史。

斯賓塞爾以爲在學校裏，名義上雖有些科目是給青年以政治上及社會上的職務的智識，然而在這些科目中，最重要的要算歷史這一門。但是歷史課本所能給與我們的智識，是沒有什麼價值。比方，帝皇的傳記從社會的科學的立場來看就沒有多大意義。明白了宮庭的各種陰謀，篡奪，以及其有關係的各種人物，我們也找不出一些原則，以爲改造國家的張本。從歷史的課本裏的戰爭的記載中，我們認識了不少的將領與其部下的名字，我們又知道有了多少步兵，有了多少槍礮，以及各種詳細的紀錄，這都是事實。然而這些事實，並不定是有價值的，因爲這些事實，往往是不能成爲系統與組織的事實，所以從這些事實裏，我們找不出結論來。

眞正的歷史，所包括的範圍，不是這麽狹小。以往因爲帝皇是一切，人民是等於零，所以以往的歷史所記載的，全是帝皇的行爲。現在呢！國家民族的利益，既比之帝皇個人的利益，較爲重要，歷史家纔感覺到他們對於社會進步的現象，不可忽視。我們所要知道的，是社會的自然史，我們所要明白的，是國家民族怎樣的生長與組織。

然而要想明白這些事實，我們不只要明白文化的某一方面，如政治，或軍事，或宮庭等等，而且要明白這些東西以外的好多東西。斯賓塞爾因而把歷史所應當記載的東西，分類加以解釋。

斯賓塞爾以爲歷史的事實可分爲下列各類。第一，爲政府；關於管理政府的人物，我們不應太過注意，而所要特別注意的是政府的機構原理，與政治的偏見與腐敗等事實。我們不但只

要注意到中央政府的性質與動作，而且要注意到地方政府的性質與動作，以及其有關係的各種事實。其次，為宗教；凡關於教會政府的組織、行為、權威，以及其與國家的關係，以至其儀式、信條、與宗教觀念等，都屬於這一類。第三，是階級；一個階級怎麼統治別的階級，以及各種銜頭，與稱呼的方法等等。第四，為風俗；包括各種不同的風俗，以至男女、父母、子女，各種不同的關係。第五，為迷信；重要的神話，以至日常生活中的各種迷信，都要研究。第六，為工業的組織與制度；這一類包括分工的程度，商業的管理，是屬於階級，或是屬於商會，或是屬於別的機關，以至工人與僱主的關係，與分配貨品的機關，與交通的工具等。第七，是與工業有關係的各種技術，應該注意，而指出其應用的歷程與出產的性質。第八，為一國的智識的概況；這不只是關於教育方面，而且要明白其科學的進步，與思想的流行的情況。第九，為美感方面的文化之表現於建築、彫刻、圖畫、衣服、音樂、詩歌、與小說裏，要加以敘述。第十，為人民的日常生活；如他們的食物、住所，以至娛樂等，也不要忽視。最後，為各種實際與理論道德之表現於法律、習慣、格言、與事業者，都要留意。

我們已經說過，斯賓塞爾雖不常用文化這個名詞，可是像他在上面所舉出的各種事實，可以說包括文化的全部，而且斯賓塞爾以為我們應當把上面所說的各種不同的事實，加以有系統的排列與組集，使我們不但明白這些事實是一個整體(Ensemble)，而且可以瞭解這個整體的各方面的互相依賴。質言之，我們的目的，是找出各種事實中的一致生活的意義，與某種事實，

與他的事實的共和生存的原理。此外，我們還要明白前一代的各種事實，怎樣的變化而成爲一代的各種事實，在前一代的各種事實中的一致生活的意義，與共同存在的原理，怎樣的發展而成爲後一代的各種事實中的一致生活的意義，與共同生存的原理。

總而言之，照斯賓塞爾的意見，歷史的範圍，應該包括我們所謂文化的全部，而其任務是解釋文化發展與互相依賴的原理。

在德國，至了十九世紀的末葉，歷史家所注重的事實還是偏於政治方面。特賴什開 (H. Von Treitschke)可以說是這種歷史的最顯著的代表人物。至於像雷曼 (Mar Lehmann) 所謂人類歷史不外是英雄與個人的歷史，(參看 Zeitschrift für Kulturgeschichte, herausg. von G. Steinhausen Bd. I. S. 245) 這與卡來爾 (Th. Carlyle)的英雄論 (On Heroes, hero-worship and the heroic in History 1840)，與部多 (L. Bourdeau) 的歷史與歷史家 (L'histoire et les historions, 1888 p. 15 ff) 的歷史觀，同出一轍。

自柏恩海姆 (E. Bernheim) 而特別是拉姆普累赫特 (K. Lamprecht) 以後，德國的歷史，也從狹義的個人與政治史，而趨於廣義的集團文化史。柏恩海姆在其歷史方法教本 (Lehrbuch der historischen Methode 1889) 主張歷史所記載的東西，應當包括人類的一切社會的動作的全部與文化的各方面。拉姆普累赫特在一八九一年所出版的德國史 (Deutschen Geschichte) 裏，已放大歷史事實的範圍，而包括德國文化的全部。在一八九六年所出版的歷史學上

的舊的與新的方向(Alte und Neue Richtungen in der Geschichtewissenschaft)，他以爲歷史學上的舊的方向是個人主義的(Individualismus)，而新的方向是集團主義(Kollektivismus)。在一八九六至一八九七年間，他在德國歷史學雜誌(Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft)發表一篇什麼是文化歷史(Was ist Kulturgeschichte?)。

拉姆普累赫特反對所謂個人主義的歷史。歷史所應當注意的事實，不是個人的傳記，也不是英雄的事蹟。其實，所謂英雄，不過是時勢(Zustanden)的產物，雖則個人對於時勢，也可以影響。但是個人不能把來當作歷史學的對象，因爲，第一，個人無論從那方面來看，是不容易認識的，至多只能當作藝術家的看法來看。第二，個人的歷史是永無止境，而不易解釋的問題。第三，就使個人可以認識，就使這種歷史是可能，個人之所以爲個人，在歷史上也不夠重要。歷史的要素，與歷史的多少的不變的形態，是存在於時勢之中。同時，個人之於時勢，又互相有作用。(參看 Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft S. 21)

照拉姆普累赫德看起來，所謂政治，不外是文化的一方面。政治史不過是文化史的一部分。政治既不能離開文化而獨立，政治史也不能離開文化史而獨立。爲了這個原故，我們光是明白政治史，我們對於整個歷史的解釋，是不夠的。質言之，我們除政治之外，我們對於語言、文字、經濟、藝術、風俗、道德、法律等等，都要注意。

我們不但是要注重個人以外的集團生活，我們不但是要注重政治以外的文化的各方面，我

們還要注意到一個民族，一個國家的文化，與別的民族，別的國家的文化的關係。把世界各民族各國家的文化，互相比較，而找出其模型，以建立人類的歷史。人類歷史（Menschheitsgeschichte）這個名詞，拉姆普累赫特後來改爲普通歷史（Universalgeschichte）。

拉姆普累赫特最初曾把德國史分爲五個階段，而指出其在心理上的強度的增進，這就是徵象主義(Symbolismus)，模型主義(Typismus)，俗例主義(Konventionalismus)，個人主義(Individualismus)，與主觀主義（Subjektivismus）。這五個階段不但是在藝術方面可以發見，就是在文化的其他方面，也可以找出來。所以在每一個階段中文化的各方面，都有一個歷史的和諧(Ein Geschichttiches Diayason oder ein geschichtlicher Akkord)，而其結果是成爲五個不同的文化時代。照拉姆普累赫特的意見，德國的歷史，固是這樣的演進，所有各民族各國家的歷史的演進，也是這樣。若把西洋的歷史來看，古代或原始時代所表現的是徵象主義。中世紀的前期所表現的是模型主義。中世紀的後期所表現的，是俗例主義。文藝復興與宗教改革的時代，是個人主義。從宗教改革以後所表現的是浪漫主義，或主觀主義。自工業革命以後，無論在精神文化或物質文化上，所表現的是整個神經的緊張(Reizsamkeit)，然而這種趨勢尚未成爲一種主流，所以還可以說是從第五個時代，變爲別一個時代的一種趨向。

美國魯濱孫（J. H. Robinson）在一九一二年所出版的新史學（The New History, Essays Illustrating the Modern Historical Outlook），對於新史學極力提倡。他反對舊史學

的理由是：第一，舊的歷史家很不小心的包括了好多名字，這對於讀歷史的人，是沒有什麼意義的。這些名字，不但不能引起讀者的思想與興趣，反而降低其讀書的精神。第二，舊的歷史家往往有一種趨向，這就是偏於記載政治的事件，而忽略了好多比較重要的事件。第三，舊的歷史家，有了一種習慣去敍述某種事件，並不是因為這種事件指示事務的普通趨向，或某一時代的流行情況，而乃因為在過去的紀錄中，這種事件，是顯而易見。

魯濱孫以為自巴克爾的英國文化史發刊至現在（一九一二），雖然有了五十年，可是沒有歷史家能夠大膽的說，我們對於歷史學上所得的成就，超過巴克爾的期望。在各種社會科學中，而特別是政治、經濟、社會學、人類學、心理學的有系統的研究，使我們能夠解釋好多事物。然而從天文學家，物理學者，或化學家看起來，歷史始終是一種很散漫而不正確的智識的總和。我們當然可以用嚴格的科學的精神去研究歷史，不過關於人類過去的事跡，就我們所知道的，還是不能把來整理，而成為正確的科學。雖則從這些事跡裏，我們可以找出很多而且很重的真理出來。新史學的目的，也不外是指出這些真理罷。

新史學是要避免以前加於過去的時代的研究的種種限制，使能按時產生以應付我們的日常需要。同時，利用人類學者，經濟學者，心理學者，社會學者之關於人類的各種發現。這種發現，在過去五十年內使我們對於種族的起源，進步與前途的觀念，起了重大的變化。過去的五十年中，無論是有機科學，或無機科學，沒有一樣不經過很顯著的變化。在好多的社會學科

中，進了好多名稱，也爲十九世紀中葉的歷史家所不認識。現在都成爲獨立的社會學科。在這種的變化的歷程中，歷史不能不受其影響。可惜現代的好多學者忽略了這種需要，結果是對於歷史的範圍與性質，仍然存了舊的觀念。其實，歷史不能視爲一種靜止的學科。其進步不只是限於方法的改善，也不只是限於收集批評，與編訂新的材料，而且必須改變其理想與目的，以適應社會與社會學科的進步，使其在我們的思想生活裏，將較以前發生極重要的作用。

魯濱孫在其創造中的心理（The Mind in the Making 1921）裏，曾把人類的歷史分期加以敍述其大概。這是一個很大的計劃，所以他曾告訴我們，在這本書的每一章，都可以放大而成爲一巨著。他在這裏雖然偏重於心理的歷程，可是他也指出新史學的對象，是文化的全部，而非限於政治，或文化的某一方面。明白心理的歷程，可以使我們明白歷史事件的因素。

又如班斯（H. E. Barnes）在其新史學與社會研究（The New History and the Social Studies 1925）與其他好多著作裏，也以爲史學的目的，在於介紹過去時代的事實於現代，使現代的人們，了解現在文化成立的經過與原因。惟有這樣我們始能明白我們文化中的重要實質與進步，以及原始時代在遺下之關於阻礙進步的殘餘。

新史學探求人類過去的整個史蹟。所謂政治史，軍事史，或某一國家的過去的史蹟，從新史學看起來，都是次要的。因爲政治軍事，既不外是文化的很多方面的一二方面，而某一國家的過去的史蹟，又不過是人類過去的整個史蹟的一部分。

新史學，一方面固要明白過去的文化，別方面又要指導現在的文化的改進，以及將來的文化的計劃。因爲，史學的功用，是發現我們的文化中的各種不良的原素，如不合時宜與障礙的東西等，並指出文化中的某種動力，或因素，在掃除這種不合時宜與障礙東西的工作上，發生最強烈的作用。

班斯以爲新史學視文化爲一大有機的混合物。這就是說文化本身是一個複雜體。所以文化的各方面，都有密切的關係。過去的歷史家，只注意到文化的某一方面，而忽略了其他的有關係的方面，結果是不但不能了解歷史的事實，而且把歷史的範圍，弄得太狹。新史學是要把歷史的範圍放大起來，使能包括人類過去文化的全部，並將其研究所得的結果，加以整理，使我們明白過去的整個時代的完整圖象，而找出每一時代的特點。

這種新史學的範圍的擴大，據班斯的意見，可以從三方面來看：一是人類利益，與動作的種類，已經增加。二是人類的歷史的時期，已向後推移而延長。三是歷史所佔領的空間，已經增大，所以近代的歷史，逐漸的變爲世界史。

在班斯所主編的社會科學的歷史與前途（The History and Prospects of the Social Sciences 1925）中，班斯曾寫一篇論文，叫做歷史（History）。他指出從歷史學的發展史來看，歷史家對於歷史有了六種觀念，一是以歷史爲記載神聖事蹟的；二是以歷史爲宣示神的意志與目的的；三是以歷史爲文學一部分，故歷史對於冒險浪漫的事蹟，應當盡力發揮；四是

以歷史爲集合的傳記的；五是以歷史爲一種嚴格的批評的訓練的；六是以歷史爲解釋文化各方面的發展的。最後，這種歷史觀，就是新的歷史或綜合歷史。同時也就是班斯所提倡最力的史學。

除了班斯以外，近代歷史學者之以過去整個文化爲歷史的對象的很多。比方：馬爾文(T. S. Marvin) 的活的過去 (The Living Past 1921) 以爲歷史是記載人類的成績的學科，所謂人類的成績，無非就是文化。

總而言之，文化學的對象是文化。研究文化的人，不但只要明白現代的文化，而且要明白過去的文化。新史學的目的，既是把人類過去的整個文化，加以有系統的敘述，那麼不但文化學的大部分的資料，是依賴於歷史，就是文化學的好多原理，也可以從歷史上找出來。

與歷史有了最密切的關係，而對於文化的研究，也有不少的貢獻的，要算考古學。已往的歷史學所注意的歷史事實，是有文字記載的事實。對於所謂史前 (Pre historic) 或文前 (Pre-Literary) 的文化，很少注意。考古學者，從人類在文前所用的器具，與所留下的遺骸，以考查原始文化的情況。據一般考古學者所得的證據來看，與現在的體格相同的人類，至少於三〇〇〇〇年前已存在於歐洲，而這種人的人形始祖，已生存於二五〇〇〇〇年以前。從這種證據中所給與我們的觀念，是使歷史編年與文化分期，起了大革命。希臘文化固非上古的文化，埃及與東方文化，也非上古的文化。所謂眞正的古代文化，起於前期石器時代，約在三〇〇〇〇〇年

前，終於後期石器時代，約在一五〇〇〇年前）。這種證據，不但打破神道學者的文化退化學說，而且提示今後文化的發展，是未可限量的。總而言之，考古學者對於人類文化的歷史，既已向後推移，而又在傳統派所謂有史時期裏發現了不少的已失的文化，這甚對於歷史與文化學，都有重大的貢獻。

泰羅爾在其原始文化第一章裏，以為歷史哲學是解釋過去與預料人類生活的將來的現象，而找出其普遍的法則，故對於文化的研究上，有了密切的關係。賴德 (R. T. Wright) 在其社會科學的基礎 (Principia or Basis of Social Sciences) 以為當我們把過去的文明來做一種不斷的進步來看，那麼歷史哲學，就變為文化歷史。巴特 (P. Barth) 雖把歷史哲學當作社會學，而以為這兩者是同一的東西而不能分開，（參看 Philosophie der Geschichte als Soziologie）然而他也覺得歷史的對象，是整個文化。所以歷史哲學的任務，不但是解釋社會的法則，而且是說明文化的法則。巴特又以為歷史哲學 (La Philosophie de L'histoire) 雖創始於佛爾泰 (Voltaire)，然而牠的來源是始於奧古斯丁 (Augustinus)。因為奧古斯丁是第一位把世界歷史當作一個單一的東西。我們已經說過，所謂歷史事實，不外就是文化歷史。歷史哲學既是把文化歷史當作連續不斷的歷程，同時又把世界的整個文化歷史，當作一個單一的東西，這對於文化的研究上，當然有了不少的幫助。又如黑格兒 (G. W. F. Hegel) 在其世界歷史哲學演講 (Vorlesungen uber die Philosophie der Weltgeschichte) 中，以為歷史思想的考察

是歷史哲學。思想雖是文化的一方面，却爲文化的要素與動力。其實，人類之所以異於禽獸，就是因爲前者有思想，而後者沒有思想。黑格兒雖以思想來解釋文化，然在這本書裏，對於思想以外的文化其他方面，如政治、法律、家庭、風俗、科學、藝術，都能加以注意。所以他的歷史哲學，不但包括世界的文化歷史，而且包括文化的各方面。黑格兒在這本書的緒言裏，除了解釋文化的意義之外，對於文化與文明也加以區別。文化是某種純屬形式上的東西，文明却是偏於物質的方面。這可以說是德國人對於這兩者的區別的一種普通的看法。

研究歷史哲學的人，對於文化的研究，固很注意，哲學家對於文化的研究，也很注意。杜威（T. Dewey）在一九三一年曾出版一本書叫做哲學與文明（Philosophy and Civilization）。光從這個書名來看，就能明白這位著名的哲學家，覺得哲學與文化的關係的密切。杜威曾告訴我們，哲學正如政治、文學、與模型的藝術等，其本身就是人類文化的一種現象，杜威是實驗學派，在經驗與自然（Experience and Nature ed. 1929）一書裏，他又以爲經驗有了相等的東西，這就是歷史生活與文化。其實，從我們看起來，所謂歷史，所謂生活，也不外就是文化。杜威的哲學，是注重於經驗的，換句話來說，是注重於文化的。他同意於泰羅爾的文化的定義，以爲文化是一個複雜總體。文化在某種意義上，是一個總體，然而却是一個叢雜，這就是說一個各異的總體（A Diversified Whole）。所謂各異，因爲文化可以分爲宗教、幻術、法律、美術，或有用的藝術、科學、哲學、語言、家庭，與政治的關係，以及其他的好東

西。

杜威又同意於哥爾特威士以為文化的實質，是並非完全決定的，也非完全偶然的。並非完全心理的，也非完全客觀的。並從非完全昨日的，也非完全今日的。而在其生存的實質裏，卻是混合所有這些東西。在必然的陷於分析的離散的歷程中，我們要有一個建設的綜合去再造綜合的和諧。這是人類學上的問題，然而也是哲學上的問題。杜威並不覺得哲學要消沒於人類學的文化的觀念中，可是在一種不同的語氣，與一種各異的方法中，經驗的分析離散 (Analytic dismemberment) 與綜合的建設 (Synthetic Reconstruction)，哲學也有其本身的工作。人類學者所供給關於文化現象的材料，是哲學上一種很寶貴的材料。其實，這些材料，對於哲學，比之對於心理學，較為有用。

忽尼基 (F. Znaniecki) 在一九一九年所出版的文化實質 (Cultural Reality) 中，曾想以所謂文化主義(Culturalism)來調和哲學上所謂唯心主義與唯物主義。他以為在我們的歷史上，有了二種思想，襲斷了人類的心理。一為唯心論，一為唯物論。唯心論者以為一切現象是心的作用，唯物論者以為一切現象是物的作用。這兩種學說，爭辯不休。其實從文化主義看起來，心與物都不外是文化的方面兩者，都表現於文化裏。物固不能離心而獨立，心也不能離物而存在。只有文化主義，可以調和這兩種偏見，只有文化主義，可以代替這兩種學說。

此外，德國的哲學上的文化學派斯普蘭格 (E. Spranger) 的人生的型式 (Lebensformen

1914），與文化與教育（Kultur und Erziehung 1919），西麥爾（G. Simmel）的哲學的文化（Philosophische Kultur 1913），文特爾班特（W. Windelband）的文化哲學與先驗觀念（Kulturphilosophie und Transzendentaler Idealismus 1910），利開爾特（H. Rickert）的文化科學與自然科學（Die Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft 1910），以至狄爾泰的精神科學緒論（Einleitung in die Geisteswissenschaften 1883），都是對於文化的研究上有了密切的關係的著作。這不過是隨便的舉了幾個例子，然而哲學家對於文化研究的注意，可以概見。

最後，我們願意略爲說明俄斯特發爾特（W. Ostwald）的文化觀念。

俄斯特發爾特本來是一位著名的化學物理學家，他以接觸作用的研究，曾獲得諾貝爾（A Nobel）獎金。然而他同時又是一位著名的哲學家。在文化學上的研究，他於一九〇九年曾發表一本文化學的能力基礎（Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft）。

在這本書的序言裏，俄斯特發爾特告訴我們，若照他以往的見解，則這本書所用文化學這個名詞，應該以社會學這個名詞來代替。可是經過詳細精密的思考之後，覺得文化學所研究的好多事實，並非社會學的範圍所能包括。因爲社會學所研究的問題，乃社會構成的現象，而社會的構成，至多不過爲人羣達其共同目的的一種方法。照俄斯特發爾特的意見，人羣共同的目的，就是文化。這是他所以採用文化學這個名詞的原因。俄斯特發爾特是受過孔德的科學分類

的影響，所以他覺得社會學與文化學在學術中，居於最後的等級。他以爲若把文化學與其他的科學相比較，其他科學好像塔的層級，文化學是塔的尖頂。各學科爲文化學奠其基，文化學爲各學科集其成。

俄斯特發爾特不但覺得文化學的成立的必要，而且覺得文化學與社會學的區別。他告訴我們，這本書是以能力來解釋人類文化的起源與演進。所謂文化學的能力的基礎，乃他從研究化學物理兩種科學所得而應用到文化方面。他以爲能力的基礎，最初會應用於生理學與心理學，而其所得的結果很好，所以最後乃應用於文化問題的研究。

文化是指人類所有的一切事物而言。文化演進的原理，是本於能力的定律。能力之所以成爲文化學的惟一基礎，就是這個原故。由能力的觀點來看，文化演進史，不過是工具與機器演進史，我們的心力，是高尚的能力；受感於外，生動於內，然後傳遞其動力於肢體，使由動力而工作。所謂工具的創造，機器的發明，體力與物力的轉變，都是從這裏來的。他又指出化學的能力，是人類文化的本源。人類的食物是化學能力的集體，人類的燃料是化學能力的形成。這不但是文化進步的人類是這樣，就是人類的最初祖先，也曉得利用這些東西以生活。

總而言之，人類文化的全部，無非就是人類能力的結果能。

不但這樣，人類文化進化的程序，也可以從人類利用各種能力的次第中找出來。第一個時期，是人類利用人力的時期；第二個時期，是人類利用有機力（如動植物）的時期；第三個時

期；是人類利用無機力的時期。而所謂無機力的最大來源，就是由化學作用所產生的熱力。人類所以能存在至今日，及今日所以尚有大部分的新興工業，皆由火而來。上古的時候，除熱力外，尚有風力與水力，這也是無機力的本源。然所謂風力與水力，也是太陽光力所產生出來的。俄斯特發爾特推論人類的將來文化，必以無機力爲其原動力。他又以爲電的能力的存在，與人類對於電的能力的性質，有了相當的認識，也是將來的人類的文化的發展的主要因素之一。故文化演進的趨向，可以說是電的能力的增加。至於文化演進的結果，可以說是能力的節省與效力的增加。人類今日用了一種方法做一樣東西，明日又用別種方法做這樣東西與別樣東西，經過好多年月，得了很多經驗，這就是文化的演進，這就是生活的目的。

此外，又如卡弗（T. N. Carver）在其人類能力的經濟（The Economy of Human Energy 1924）一書裏，也以能力去解釋文化。所謂文化，不外就是能力轉變的累積，或結果，而所謂文化的進步，不外是善於利用能力能。

古代希臘的塞利斯（Thales of Miletus）埃拉托斯塞尼斯（Eratosthenes），希波克拉提斯（Hippocrates）與亞里斯多德（Aristotle），對於地理的研究，雖感有興趣，然他們大都以哲學的眼光去探求，而對於地理學上的實際問題，少有注意。羅馬人作了旅行指南編纂地形字典，可是他們的目的是偏重於商業上的盈利，與政治上的威柄，因而理論的地理學，又無從發展。

十六世紀的下半葉，布丹（J. Bodin）在其共和國（De La Republique 1576）裏，曾指出酷熱的地方，產生各種迷信；僧侶、詩人、與藝術家，多在這裏產生。寒冷的地方，養成堅強的意志，戰士與工人，多在這裏產生。溫和的地方，易使理性發展，立法家、司法家、與學問家，多在這裏產生。十七世紀的中葉，發楞尼斯（Bernhard Varenius）發刊地理汎論（Geographia Generalis 1650），這可以說是近代純粹地理學的嚆矢。十八世紀的中葉，孟德斯鳩（C. De Montesquieu）在其法意（De L'esprit des Lois）一書裏，除了稍加修正布丹的學說外，又以氣候去解釋人口的多寡，婚姻的遲早，家庭的形式，國家的政體，以至宗教上的態度的不同。這可以說是近代人文地理學的發軔。又如巴特（Paul Barth）在其歷史哲學與社會學（Die Philosophie der Geschichte als Soziologie 1921）裏，指出赫德（H. Herder）在其人類歷史哲學的觀念裏（Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit），覺得不但是人民的生存，就是人民的思想行為，以至整個歷史，都依賴於物質的環境，所以從赫德看起來，歷史是延綿的地理（Eine fortlaufende Geographie），而地理是靜止的歷史（Eine Stillstehende Geschichte）而所謂歷史，大致就是我們所謂文化。

自洪保德（A. Von Humbolt）的宇宙論（Cosmos）而特別是利忒（Karl Ritter）的比較地理學概論（Allgemeine Vergleichende Erdkunde）發刊以後，地理學的發展，增加了不少的速度。洪保德是一位著名旅行家，數次環遊世界，故其地理的智識，很為豐富。而且，他很

小心的注意到土壤與文化的關係。利武是居地理學教席的最先的，他特別注意到地理環境對於人類行爲的影響。利武雖主張歷史的現象，要以地理爲基礎，然而他也感覺到除了地理的因素外，還有別的因素。人類的心理的因素，就是一個例子。

至於巴克爾的英國文化史（The History of Civilization in England 1857-1861），對於地理各種要素，如氣候、食物、土壤，以及自然界的普通現象，對於文化的影響，特別說得很詳細與透切。又如，法國的著名史家密什雷（J. Michelet）的法國歷史（Histoire de France）以爲歷史究竟就是地理。土地是像一切動作的舞台，食物與氣候等，對於歷史的影響，是處處都可以看出來。

然而所謂人文地理學的最大功臣要算拉最爾（F. Ratzel）。拉最爾的人類地理學（Anthropo-Geographie）是一八八八年出版的。後來他又寫一本政治地理（Politische Geographie）。拉最爾在前書的第一卷的標題，是地理史觀，這就是說以地理去解釋歷史的事實，或文化。但是拉最爾並不極端的以地理去解釋文化。地理固可以影響文化，文化也可以影響地理。關於這一點，我們在上面已經說過，這裏只可從略。

又如布隆漢（J. Brunhes）的人文地理（Géographie-humaine 1912）對於地理與文化的關係，更爲注意。其實，布隆漢的人文地理的分類，大致上是以文化爲標準的。這些文化，是爲滿足人類的根本的需要。人類在地面上所經營的結果，其最爲顯著而爲地理家所不可忽略與

易於觀察的，布隆漢分爲三綱六目。一爲地面上建設的事業之不能生產者是：（a）房屋，與（b）道路。二爲植物與動物的征服的事業，是（a）種植，與（b）畜牧。三爲經濟的破壞的事業，包括各種開發富源對於植物動物礦物但有採取而無補償者，如（a）伐木、打獵，與（b）開礦。

布隆漢所注重的文化是物質的文化，然而這些物質文化，是文化成分中的重要部分。

地理可分爲二部分：一爲地文地理，或自然地理，一爲人文地理，或文化地理。從地理學的發展史來看，以往的地理學者，對於地理與文化的關係，雖也注意，然研究的重心還是偏於地理的自然狀態方面。自拉最爾以後，地理學者，對於文化的研究，逐漸加以特別的注意。所以，我們可以說，地理學的趨向是從自然地理而趨於文化地理。連了拉最爾布隆漢等所用的人類地理，人生地理，人文地理等名詞，現在也趨於採用文化地理這個名詞。文化地理這個名詞，就可以表示其研究的內容與重心，而所謂文化區域，文化中心，文化傳播等觀念，不但是地理家很爲注意，而且是文化學上的重要觀念。而且，所謂政治地理，經濟地理，方言地理，都市地理等科目，無一不是屬於文化的範圍之內。因爲政治、經濟、方言、都市，不外是文的幾方面。這些科目的發展，也可以說是文化地理的發展。